

Hugo Manuel Fernandes Rajão

Como avaliar a qualidade de vida num contexto social e político? – Bens Sociais Primários, Recursos ou *Capabilities*

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Filosofia Contemporânea orientada pela Professora Doutora Sofia Gabriela Assis de Moraes Miguens Travis

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Junho de 2016

Índice

Agradecimentos.....	4
Resumo.....	5
Abstract	6
Introdução	7
Capítulo 1: John Rawls – Defesa do pluralismo a partir de uma noção comum de bens e princípios	13
1.1. Sociedade como sistema cooperativo entre sujeitos livres e iguais	14
1.2. «Bens sociais primários» - requisitos comuns numa matriz plural de «vantagem»	17
1.3. «Posição original» – O passo em frente na doutrina contratualista.....	20
1.4. <i>Teoria da Justiça como Equidade</i> – Os dois princípios	24
1.5. Conclusão – As impurezas da Justiça processual.....	30
Capítulo 2: Ronald Dworkin – <i>Igualdade de Recursos</i>	39
2.1. O «leilão» (<i>auction</i>).....	39
2.2. Dois tipos de sorte	43
2.3. Mercado hipotético de seguros contra <i>handicaps</i>	44
2.4. Mercado hipotético de seguros contra faltas de talento.....	47
2.5. Conclusão – Mais uma vez o problema da conversão.....	54
Capítulo 3: Amartya Sen – A noção de «vantagem» à luz de uma nova métrica .	56
3.1. <i>Capabilities</i> e não apenas meios de realização.....	56
3.2. <i>Capabilities</i> e não apenas <i>Functionings</i> – o valor da liberdade	62
3.3. Conclusão – A falta de universalismo da teoria	68
Capítulo 4: Martha Nussbaum – Defesa das <i>capabilities</i> à luz de uma abordagem universal	72
4.1. A conceção de bem Humano expressa numa lista universal de <i>capabilities</i>	73

4.2. Direito aos benefícios com base nas características inatas comuns – «capabilities básicas»	84
4.3. Uma Teoria parcial da Justiça – Mínimo social garantido	89
4.4. Respeitar o pluralismo - Os desafios de uma abordagem universal.....	93
4.5. Conclusão – Alguns apontamentos	96
Conclusão.....	100
Referências bibliográficas.....	110
Bibliografia Primária.....	110
Bibliografia secundária.....	111

Agradecimentos

Em primeiro de tudo, quero agradecer aos meus pais cujo apoio, a vários níveis, foi decisivo, constituindo porventura o fator mais determinante, na possibilidade de dar sequência a todas as minhas escolhas em termos académicos, das quais se inclui obviamente a realização deste trabalho.

Depois, ao meu irmão e aos meus principais amigos. Alguns que me têm acompanhado desde a infância, outros com que me cruzei posteriormente. Tanto os do Vale do Ave como os do Porto, ao meu querido núcleo da “turma” de Filosofia e aos camaradas dos últimos três anos de Associação de Estudantes. Por fim à memória do Rui a quem a tirania da contingência obrigou tão precocemente a partir.

Quero ainda estender o agradecimento à Professora Sofia Miguens pela forma arguta e disponível com que, aceitando-o prontamente, orientou todo este processo.

Resumo

A presente dissertação tem como objetivo principal indagar acerca das possibilidades e limites para avaliar, num contexto social e político, a «qualidade de vida». Com esse intuito centro-me fundamentalmente na tentativa de apurar respostas que permitam cumprir satisfatoriamente dois propósitos genéricos: i) identificar uma noção comum de «vantagem» que sirva de padrão adequado para mensurar comparativamente, em matéria interpessoal e intersocial, os respetivos níveis de vida; ii) encontrar, com base nesta última, a configuração social e política mais apropriada, ou seja, edificar uma teoria da Justiça.

Nesse sentido parto da confrontação crítica entre as perspetivas defendidas, no que concerne aos propósitos mencionados, respetivamente por quatro autores essenciais no seio da Filosofia Política contemporânea. São eles: John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen e Martha Nussbaum.

Desta forma, pretendo estabelecer um trajeto no qual as lacunas deixadas pela primeira teoria possam ser solucionadas, ou pelo menos aperfeiçoadas, pela segunda e assim sucessivamente até chegar, preferencialmente, a uma proposta mais próxima da ideal.

Em conclusão, faço um balanço no que diz respeito tanto aos progressos alcançados quanto ao que ainda fica por resolver, suscitando porventura outras investigações.

Palavras-chave: «bens sociais primários», *capabilities*, Justiça, «recursos», «vantagem».

Abstract

The present dissertation aims at investigating the possibilities and limits of evaluating «quality of life» in a social and politic context. In order to achieve this end I focus fundamentally on assessing specific proposals. I consider whether such proposals satisfactorily achieve two general purposes: i) identifying a common concept of «advantage», which may serve as a suitable standard to weigh standards of living comparatively, regarding inter-personal and inter-social matters; ii) finding, based on the latter, the most appropriate social and political setting, i.e., building a theory of Justice.

In this sense I start from the critical confrontation of the proposals put forward by four contemporary political philosophers and theorists: John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen and Martha Nussbaum.

I follow a path in which the gaps left by the first proposal can be fully addressed, or at least improved, by a second proposal, and so on, until a proposal closer to the ideal is reached

I end by assessing both progress made and questions remaining open, maybe requiring further investigations.

Keywords: «social primary goods», «capabilities», Justice, «resources», «advantage».

Introdução

Historicamente a Filosofia Política foi dedicando especial preocupação, não descurando outros assuntos, à tentativa de justificar a origem e efetiva existência da sociedade civil. Pensando, por exemplo, nas teorias contratualistas, não obstante as disparidades patentes entre elas, tal surgimento explicar-se-ia pelas melhorias significativas, numa certa dimensão, que os indivíduos esperariam obter para as suas vidas nesta forma de organização social, em contraste com o estado pré-político («estado de natureza»), motivando-os à sua adesão, através da celebração de um “contrato”¹. Contudo, no meu entender, classificar a vida de alguém como melhor ou pior só é possível por referência prévia a uma determinada noção concreta que sirva de escala de medida, ou seja, comparativamente com o que se entende de antemão ser uma vida boa, num dos extremos, e má, no outro.

Porém, discernir uma base comum para avaliar a «qualidade de vida» não constitui, de todo, tarefa fácil. Por um lado graças à aparente heterogeneidade dos seres humanos. Estes enfrentam uma vasta multiplicidade de aspetos muitas vezes qualitativamente distintos e portanto, à partida, incomensuráveis entre si, tornando-se então complicado apurar e delimitar objetivamente os mais relevantes. Por outro lado, em virtude da diversidade interpessoal, e até intersocial, presente – o pluralismo. Cada indivíduo possuirá uma posição singular, provavelmente diferente das dos demais, acerca daquilo que considera vantajoso (e desvantajoso), compreendendo a ideia particular de bem que defende, afigurando-se assim difícil encontrar uma conceção universal de «vantagem» (*advantage*).

Posto isto, evidenciar-se-á porventura sedutor atender somente aos indicadores de cariz económico. Pois, enquanto meios de troca, os bens materiais, com maior enfoque para o dinheiro, parecem por natureza propícios a evitar os obstáculos referidos: permitem alcançar os mais variados fins, contornando assim as dificuldades de delimitação – a homogeneidade dos meios ao serviço da heterogeneidade dos fins; aplicam-se na prossecução das diversas conceções de bem, sejam elas quais forem, revelando por conseguinte extensibilidade universal – a neutralidade ao serviço do

¹ Não necessariamente real. Pode ser apenas tácito ou hipotético.

pluralismo. São facilmente contabilizáveis e portanto comparáveis. Logo, seguindo este prisma, o nível de vida identificar-se-ia com a quantidade detida de riqueza e rendimento, o que de alguma maneira poderia acabar por legitimar uma métrica concernente a cada sociedade assente exclusivamente no seu Produto Interno Bruto (PIB)² – soma do valor monetário final de todos os bens e serviços produzidos num certo espaço geográfico durante determinado período temporal.

Todavia, este indicador, usado isoladamente, padece de pelo menos dois problemas, mostrando-se, em consequência deles, potencialmente insuficiente para fornecer um retrato real e completo da vida das pessoas. Em primeiro lugar, ao exibir unicamente a riqueza total agregada numa dada área, não demonstra a forma como se encontra distribuída entre a população. Mesmo o cálculo do PIB *per capita* – Produto Interno Bruto dividido pelo número de habitantes – tratando-se de uma mera média aritmética não deixa necessariamente transparecer a realidade: Imagine-se que eu estou sozinho numa sala e possuo 1000 euros. Entretanto entra um sujeito com 21 mil. Com a sua presença o PIB *per capita* da sala aumentou de 1000 para 11 mil euros sem que tenha havido alguma alteração na minha situação atual. Em segundo, não abrange outros elementos alegadamente fulcrais que chegam até a afetar o sucesso das pessoas na conversão de riqueza e rendimento em efetivo valor para as suas vidas: assimetrias interpessoais em termos de saúde, capacidades (físicas e mentais) e talentos; idiosincrasias culturais, históricas, ambientais, demográficas, geográficas, sociológicas e tecnológicas; acesso a educação, cuidados médicos e proteção social; oportunidades e condições laborais; enquadramento legal e institucional, nomeadamente o tipo de sistema governativo – democrático ou mais autoritário; níveis de respeito/discriminação racial, étnica, religiosa e de género; taxa criminal; liberdades e direitos individuais; etc.

Tendo em consideração ambas as lacunas, julgo que uma investigação rigorosa acerca da «qualidade de vida» deverá procurar: i) identificar corretamente os dados informacionais relevantes que constituem a noção de «vantagem» mediante a qual se avaliam comparativamente, nos âmbitos interpessoal e intersocial, os respetivos níveis de vida; ii) mas também, com base nessa informação, delinear a configuração adequada em matéria de arquitetura social e política, ou seja, edificar uma teoria da Justiça.

² E aos outros indicadores económicos que lhe estão associados: saldo comercial, saldo orçamental, níveis de emprego, tendência de crescimento, condições de financiamento, níveis de endividamento (público e privado), investimento, etc. Pode-se encontrar uma definição mais detalhada destes conceitos em Gomes, 2012.

Assim sendo, o objeto do presente trabalho consiste precisamente nestes dois propósitos, aos quais tentarei corresponder a partir da confrontação entre as perspectivas defendidas por quatro autores: Jonh Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen e Martha Nussbaum. Mas porquê estes autores?

No seguimento do que foi expresso até agora, a escolha por John Rawls é, sob o meu ponto de vista, óbvia. Para começar, reafirma e esforça-se por respeitar a heterogeneidade e o pluralismo humano, mas propõe contudo uma noção comum de «vantagem» que, ao abranger outros elementos supostamente centrais, não se reduz à esfera económica. Além disso, não se limitando à dimensão agregada, apresenta uma conceção da Justiça - *Teoria da Justiça como Equidade* - relativa ao modo com esta deve estar distribuída.

Muito sucintamente, embora seja impossível garantir um consenso no que respeita aos fins, todos os sujeitos, na medida em que são igualmente racionais, requerem à partida o mesmo tipo de meios, numa quantidade preferencialmente maior, para concretizarem os respetivos projetos de vida, sejam eles quais forem. Estes denominam-se «bens sociais primários» e incorporam, em termos genéricos, direitos e liberdades básicas (entendidas do ponto de vista político e não-metafísico, sistémico e não substancialista) - liberdade de consciência, pensamento e expressão; liberdade de reunião e associação; direito à integridade pessoal e ao tratamento igual pela lei; direito à propriedade privada; as liberdades políticas de direito ao voto, intervenção cívica, e direito de candidatura e eleição; etc. – oportunidades de circulação e ocupação, riqueza e rendimento e finalmente as bases sociais do respeito próprio. Incumbe à sociedade - «estrutura básica» - a tarefa de os proporcionar e distribuir³ em conformidade com as prescrições decretadas pelos dois princípios, lexicograficamente ordenados, que compõem a *Teoria da Justiça como Equidade*. O primeiro – *Princípio da liberdade* – concede igualmente para todos os indivíduos o sistema mais extenso possível de direitos e liberdades básicas (de forma a que sejam mutuamente compatíveis). Já o segundo – da *igualdade democrática* – subdivide-se em duas partes distintas: a) *Princípio da diferença*; b) *Princípio da igualdade equitativa de oportunidades*. O *Princípio da igualdade equitativa de oportunidades* prevê, como a própria denominação indica, que as funções e cargos a exercer estejam abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades. Ao abrigo do *Princípio da diferença* as desigualdades em

³ O respeito próprio, ao contrário dos outros, não é produzido e distribuído diretamente pela sociedade. No entanto uma sociedade bem-ordenada favorece o seu surgimento.

termos de riqueza e rendimento são permissíveis apenas caso favoreçam os sujeitos em pior situação - uma vez que os restantes «bens sociais primários» estão distribuídos por igual, estes últimos identificam-se observando simplesmente as respetivas condições económicas. O *Princípio da liberdade* tem prioridade sobre o da *igualdade democrática* e dentro deste o *Princípio da igualdade equitativa de oportunidades* prevalece sobre o *Princípio da diferença*.

Não obstante, tanto os «bens sociais primários» quanto o *Princípio da diferença* suscitam alguma controvérsia. É essencialmente sobre estes dois domínios que os demais autores aqui mencionados operam criticamente na ambição de encontrarem, cada qual ao seu jeito, uma solução de maneira a fazer cumprir satisfatoriamente os propósitos aduzidos anteriormente.⁴ Daí ter achado importante incluí-los nesta dissertação.

É esse o caso de Ronald Dworkin, para quem o *Princípio da diferença* encerra certos defeitos, encadeados entre si. Designadamente: negligencia a responsabilidade pessoal ao promover os que estão em pior situação independentemente dos sujeitos em questão serem ou não responsáveis pela posição que ocupam; conduz a uma identificação errada destes últimos, pois ao considerar, em termos comparativos, apenas os aspetos económicos (pressupondo que todos os outros «bens sociais primários» estão igualmente distribuídos) revela-se insensível no que concerne a outros fatores eventualmente graves, inimputáveis à responsabilidade individual, que afetam os respetivos níveis de vida, tais como sofrer de incapacidades físicas e/ou mentais; consequentemente, ao não tomar em linha de conta as possíveis discrepâncias interpessoais em matéria de capacidades e talentos interpreta erradamente a questão da conversão, pois assume que todos os indivíduos estão aptos para rentabilizar de forma idêntica a mesma quantidade de riqueza e rendimento.

Em alternativa, embora não se afaste radicalmente de Rawls, com a intenção de levar a sério a responsabilidade pessoal busca edificar uma teoria da Justiça – *Igualdade de Recursos* - cuja distribuição de benefícios seja por um lado sensível às escolhas individuais (*ambition – sensitive*) mas que por outro não se deixe influenciar pelas contingências do acaso (*endowment – insensitive*). Nesse sentido imagina um cenário - «leilão hipotético» - no qual os indivíduos, na etapa inicial, possuiriam exatamente a mesma quantidade de bens materiais, denominados por «recursos», sob tutela da livre

⁴ Quanto ao primeiro princípio, parecem aceitá-lo, embora a ordenação lexicográfica seja por vezes contestada. Pelo que não lhe reservarei muito mais espaço na discussão.

gestão de cada um, enquanto que os efeitos decorrentes da sorte seriam corrigidos mediante a introdução de um mercado compensatório de seguros – através da atribuição individual de mais «recursos» - contra incapacidades e outro destinado a défices de talento.

Contudo, com Amartya Sen a questão da conversão atinge maiores proporções. Discordando de ambas as posições anteriores, entende que uma noção baseada quer em «bens sociais primários» quer em «recursos» é, devido à natureza destes, incapaz de espelhar verdadeiramente a vida das pessoas: primeiro, os bens materiais não possuem valor intrínseco mas somente condicional, enquanto meios de troca em vista dos fins para que concorrem; segundo, as pessoas não são igualmente responsáveis pelos seus cursos de vida em virtude de deterem quantidades iguais destes últimos pois tal conversão depende doutros fatores, para lá da mera aquisição, que podem ultrapassar a alçada individual – não só as *heterogeneidades pessoais* mas também as *diversidades no ambiente físico, variações no clima social* e as *diferenças nas perspetivas relacionais*; terceiro, subsequentemente nem todos os problemas se resolvem, à maneira de Dworkin, mediante uma alocação individual mais avultada desta espécie de bens, sendo por vezes necessário outro tipo de medidas e arranjos sociais.

Sob a sua ótica, independentemente da conceção particular de bem adotada e dos meios utilizados, as pessoas estão, em todas elas, acima de tudo interessadas na livre prossecução dos estados e atividades (*beings and doings*) que consideram valiosos – *functionings*. Por conseguinte defende, inversamente, uma ideia de «vantagem» centrada naquilo que intitula por *capabilities*, isto é, as oportunidades efetivas para, de entre as várias opções, os alcançar e combinar.

No entanto, a abordagem direciona-se sobretudo para o primeiro propósito, deixando o segundo praticamente em aberto. Quer isto dizer que o autor se preocupa principalmente em identificar uma métrica apropriada para calcular os respetivos níveis de vida e não tanto em indagar qual a configuração ideal da sociedade. Em virtude da falta de uma lista específica de *capabilities*, normativamente fundamentada, a perspetiva carece de extensibilidade universal.

Por seu turno, sem abandonar o paradigma introduzido por Sen, Martha Nussbaum procura colmatar tal lacuna. Nessa lógica, em consonância com um conceito de Homem de inspiração Aristotélica, apresenta uma lista das *capabilities* alegadamente mais importantes, do ponto de vista normativo, para toda e qualquer vida humana, com a ambição que de que esta sirva de objeto para a construção de uma teoria da Justiça.

Todavia, terá porventura de demonstrar, face às críticas, em que medida a proposta respeita, ou não, o pluralismo.

Sumariamente, «bens sociais primários», «recursos» e *capabilities* são os três padrões que pretendo aqui analisar e colocar em debate. Infelizmente, devido aos limites de tempo e extensão a que o trabalho está sujeito, deixo de fora da discussão outras correntes não menos relevantes no seio da Filosofia Política contemporânea, entre os quais o *Libertarismo*, o *Welfarismo* (nas suas diversas modalidades) e o *Comunitarismo*. Ficará porventura para futuras investigações.

Capítulo 1: John Rawls – Defesa do pluralismo a partir de uma noção comum de bens e princípios

Na sua principal obra, *Uma Teoria da Justiça*⁵ mas também em *O Liberalismo Político*⁶, John Rawls começa por definir a sociedade como um sistema cooperativo que visa a obtenção de vantagens mútuas para os seus integrantes. A condição de membro é adquirida com o nascimento e retirada pela morte, conferindo o carácter dinâmico e intergeracional a este tipo de organização. No entanto, segundo o autor, a presença simultânea tanto de uma identidade como de um conflito de interesses são os dois principais traços caracterizadores. Tal se explica, por um lado pelo facto de a cooperação propiciar aos sujeitos vidas melhores do que teriam caso operassem isoladamente, e por outro à impossibilidade de serem indiferentes à forma como os frutos dos seus esforços são distribuídos, desejando cada um conseguir para si uma parte preferencialmente maior dos benefícios.⁷

Tendo em conta a definição, urgem, no meu entender, três questões fundamentais das quais me ocuparei ao longo do presente capítulo, são elas: a) A quem se destinam os resultados da cooperação? Isto é, torna-se necessário esclarecer os aspetos relevantes (e os que se excluem) pelos quais o grau de beneficiário (e colaborador) é legitimamente aplicado aos sujeitos; b) O que a sociedade promove exatamente? Ou seja, com que ideia de «vantagem» estamos a lidar; c) Qual o processo escolhido, em termos de arquitetura social e política, para que isto se efetive?

Nessa medida, a) e b) serão abordadas, respetivamente, em 1.1 e 1.2 do presente capítulo, enquanto a discussão de c) ocupará os subcapítulos 1.3 e 1.4. Por fim (1.5) procederei a uma apreciação crítica global da perspectiva do autor, procurando avaliar até que ponto as propostas apresentadas são, ou não, satisfatórias. Para tal, não me coibirei do recurso a algumas das principais objeções apresentadas contra Rawls, célebres no âmbito da Filosofia Política Contemporânea.

⁵ Rawls, 2001.

⁶ Rawls, 1997.

⁷ Rawls, 1997: 43; Rawls, 2001: 28.

1.1. Sociedade como sistema cooperativo entre sujeitos livres e iguais

Respondendo, sucintamente, à primeira questão, na definição dos termos justos de cooperação e consequente distribuição de vantagens e encargos, consideramos apenas relevantes aqueles aspetos dos indivíduos ou cidadãos⁸ que os determinam enquanto sujeitos morais, isto é, como pessoas livres e iguais. A posse de racionalidade e razoabilidade, associadas, respetivamente, às duas faculdades que formam a personalidade moral – capacidade para adotar e prosseguir uma determinada conceção de bem; capacidade para um sentido da justiça (a estas duas podemos acrescentar as faculdades da razão de juízo, pensamento, e inferência) – garante a presença e o exercício da liberdade. Já a igualdade se deve à extensão a todos das faculdades referidas. Independentemente das variações interpessoais, a condição de membro pleno e participativo da sociedade requer apenas, como veremos, um grau mínimo de funcionamento destas.⁹ Para tornar tudo mais claro, explicitarei agora certos elementos utilizados.

Começando pela racionalidade, pelo menos em *Uma Teoria da Justiça*, Rawls adota a «Teoria da decisão racional». Ao abrigo desta perspetiva um agente é racional quando tendo em conta um conjunto de estados do mundo hierarquicamente ordenados por graus de desejabilidade (utilidade) e a probabilidade de ocorrência de cada um deles, agirá de forma a maximizar a utilidade esperada¹⁰. Insere-se no âmbito da racionalidade instrumental, na medida em que é se procura defender, por esta via, a adequação mais eficaz dos meios aos fins para que concorrem.

Por conseguinte, a primeira faculdade moral consiste na capacidade para formular e prosseguir um plano racional de vida, ou seja, um sistema de objetivos, valiosos para o sujeito, cujo alcance constitui o que ele entende por bem (ou «vantagem»). Trata-se de uma conceção de bem racional no sentido em que os fins, prioridades, meios e as demais medidas adotadas na sua prossecução respeitam o cânone anteriormente apresentado, excluindo aspirações cujas expectativas de realização sejam praticamente

⁸ Em *Uma Teoria da Justiça* (Rawls, 2001) Rawls refere-se a “indivíduos”, substituindo posteriormente por “cidadãos”, em *O Liberalismo Político* (Rawls, 1997).

⁹ Rawls reinterpreta os dois conceitos que têm marcado o pensamento político desde a modernidade – a liberdade e a igualdade. Ver Rawls, 1997: 46, 98, 184.; Rawls, 2001: 382-283, 386.

¹⁰ A «Teoria da decisão racional» enquanto cânone de racionalidade tem sido alvo de um debate filosófico constante. Contudo, não me ocuparei aqui dessa questão, embora seja muito interessante. Para mais informações acerca desta e de outras questões ligadas à racionalidade aconselho a leitura de Miguens, 2004:57-65.

nulas (falta de acesso a determinados requisitos ou impossibilidade de suprir certas necessidades, por exemplo). Porém, não se trata de algo estático (o plano), é dinâmico e sujeito a revisões constantes na medida em que a personalidade e as circunstâncias dos indivíduos se alteram com o tempo. A felicidade identifica-se com a execução relativamente bem-sucedida do plano e na confiança do mesmo sucesso no futuro.¹¹

Contudo, talvez seja oportuno ressaltar o carácter heterogéneo e plural da ideia de bem racional. Em primeiro lugar, com “heterogéneo” apelo para o facto de cada projeto ter na sua composição elementos de natureza diferente e portanto incomensuráveis entre si, estando assim, vedada qualquer tentativa de agregação em prol de um padrão homogéneo de medida. Ao contrário do *Utilitarismo* (e outras perspetivas *Welfaristas*), a felicidade não consiste num objetivo final, enquanto satisfação de preferências ou estados mentais (como o prazer) para qual todos os outros tenderiam meramente enquanto meios, mas sim numa perspetiva ampla na qual o sujeito presta singular atenção a cada parte do plano, podendo atribuir apreciações valorativas diferenciadas (em termos hierárquicos e qualitativos).¹² Por último, é plural, pois da mesma forma, os cidadãos não se encontram agregados na prescrição de uma ideia unívoca de bem. Apesar da igualdade moral, são pessoas com identidades diferentes, unidades separadas em que cada uma delibera e opta autonomamente pela forma particular que achar mais apropriada de dar sentido à sua única vida.

Se o “racional” centra o seu foco no foro privado e subjetivo, enquanto aplicação estrita ao indivíduo isolado, já o “razoável” na sua dimensão pública a intersubjetiva concorre para a ideia de reciprocidade. A razoabilidade¹³ expressa-se, em parte, na sensibilidade que um cidadão demonstra perante as pretensões de vida dos outros (na medida em que são sujeitos moralmente iguais) nomeadamente pela manifestação de um sentido da justiça, isto é, na disponibilidade de propor justos termos de cooperação e agir de acordo com eles desde que os demais também o façam.¹⁴ Pressupõe-se portanto que os termos propostos recebem o assentimento voluntário de todos, e da mesma maneira, resida em cada um o desejo e a suportabilidade do cumprimento dos mesmos,

¹¹ Algumas referências à conceção de bem, em Rawls, 1997: 46, 47, 177-179; Rawls, 2001: 33, 90, 305-306.

¹² A obra do autor é em grande medida uma forma de oposição ao *Utilitarismo*, no entanto não irei explorar por esse prisma. No entanto, sempre que achar oportuno, salientarei certas distinções importantes para que não haja dúvida acerca das diferenças entre as duas teorias.

¹³ Para uma definição dos dois aspectos do razoável – Rawls, 1997: 76.

¹⁴ Referências ao sentido da justiça em Rawls, 1997: 46; Rawls, 2001: 360-361, 373.

presumindo-se a vontade de atingir uma decisão correta, que melhor exprima as capacidades morais – juízos ponderados ¹⁵.

Como expus no início do capítulo, a sociedade é pautada ao mesmo tempo por uma identidade e um conflito de interesses, o que num certo sentido comprova a complementaridade do “racional” e do “razoável”, ainda que distintos. Um sujeito dificilmente atingiria as suas aspirações sem a cooperação recíproca, da mesma forma, a adoção, por si só, de um sentido da justiça não seria suficiente na construção e orientação de uma qualquer noção individual de «vantagem».

Os princípios acordados perfazem uma conceção comum de Justiça, aplicável a toda a sociedade, mais precisamente à sua «estrutura básica», isto é, às instituições mais importantes, como a constituição política e as principais estruturas sociais e económicas. ¹⁶ Esta tem a seu cargo a incumbência de orientar e distribuir os direitos/deveres e encargos/benefícios da cooperação, influenciando por essa via as expectativas dos indivíduos em relação às suas perspetivas de vida. Importa referir que a Justiça não consiste na adoção e consequente extensão de uma noção particular de bem, pelo contrário, Rawls defende uma relação de diferença, precedência e prioridade do primeiro termo sobre este último. Sob alçada da racionalidade instrumental, o valor de um plano pessoal de vida reduz-se à mera eficácia de execução (adequação meios/fins), sendo, portanto, o conceito de “bem” moralmente vazio. Cabe então ao “justo” dar conteúdo moral às várias conceções de bem, determinando assim que objetivos de vida são passíveis de serem permitidos/ encorajados ou proibidos/ desencorajados pela «estrutura básica». Os princípios da Justiça estabelecem uma base social comum para que os fins de uns possam existir sem prejuízo ou sacrifício dos outros. ¹⁷ Nessa medida, uma sociedade poderá albergar a coexistência de um número infindável de conceções de bem racional, ainda que eventualmente algumas possam ser contrárias ou até contraditórias entre si (desde que sejam justas). ¹⁸

Concluindo e conforme referi, os sujeitos são moralmente iguais em virtude da presença mínima das faculdades apresentadas, porém também fora salientada a possibilidade da existência de uma panóplia de projetos heterogêneos de vida em virtude da singularidade identitária de cada um. Embora reconhecendo a pluralidade pessoal e privilegiando a liberdade individual, Rawls entende que a sociedade não deve

¹⁵ Só desenvolverei em 1.3 com a introdução da condição hipotética «posição original».

¹⁶ Para obter definições mais apuradas, ver Rawls, 1997: 249; Rawls, 2001: 30.

¹⁷ Referência à prioridade do justo em relação ao bem em Rawls, 1997: 176-177; Rawls, 2001: 47.

¹⁸ Clarificarei esta questão no próximo subcapítulo com a introdução dos «bens sociais primários».

beneficiar alguém com base em características influenciadas por circunstâncias moralmente arbitrárias, devendo estas ser neutralizadas na escolha dos princípios da Justiça.¹⁹ Contingências naturais (a morfologia corporal, herança genética, talentos e dotes inatos) e sociais (condição de nascença, rendimento, riqueza, educação familiar) e outras variantes de sorte ou azar não podem ser imputadas à responsabilidade pessoal mas ao acaso, pelo que devem ser entendidas como neutras de um ponto de vista moral, sendo injusto premiar ou penalizar alguém com base em razões desta natureza. Na mesma lógica, as nuances interpessoais na performance das duas faculdades referidas são também moralmente arbitrárias, daí explicar-se o grau mínimo de capacidade como unicamente relevante no acordo. A diversidade não invalida a existência de um único denominador comum politicamente significativo. Kant, na fundamentação da sua teoria moral havia excluído os objetos da sensibilidade, por terem valor meramente condicional, em prol da natureza racional como fim em si mesmo, determinando o valor incondicional do Homem.²⁰ De maneira algo análoga, Rawls abstrai, da lotaria natural e social, sujeitos livres e iguais, cujos direitos individuais são, ao abrigo da Justiça, inalienáveis, inegociáveis, incondicionais e invioláveis.²¹

“Cada pessoa beneficia de uma inviolabilidade que decorre da justiça, a qual nem sequer em benefício do bem-estar da sociedade como um todo poderá ser eliminada. Por esta razão, a justiça impede que a perda da liberdade para alguns seja justificada pelo facto de outros passarem a partilhar um bem maior. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos sejam compensados pelo aumento das vantagens usufruídas por um maior número.”²²

1.2. «Bens sociais primários» - requisitos comuns numa matriz plural de «vantagem»

De acordo com o que afirmei, não cabe portanto à Justiça acolher e privilegiar determinada conceção particular de bem mas, pelo contrário, que estas sejam compatíveis com os princípios acordados, tendo com esse intuito a função de limitar os intentos individuais. Por outro lado, a sociedade, enquanto sistema cooperativo, tem o papel de promover vantagens aos seus membros. De que forma é possível estabelecer

¹⁹ O que é garantido pelos dois princípios da *Teoria da Justiça como Equidade*, escolhidos debaixo de um véu de ignorância, como será claro mais adiante.

²⁰ Ver Kant, 1995.

²¹ Com a apresentação dos princípios da Justiça, a afirmação será clarificada.

²² Rawls: 2001: 27.

princípios, nesse sentido, sem ao mesmo tempo beneficiar ou discriminar certos projetos de vida?

Partindo daquilo que diferencia os indivíduos, afigura-se difícil um acordo em redor de uma única ideia de bem, devido, conforme referi, à heterogeneidade e incomensurabilidade presentes entre as concepções. Contudo, naquilo em que se assemelham, isto é, na condição partilhada de sujeitos morais, torna-se possível um assentimento, decorrido do interesse comum em concretizar as duas faculdades referidas. Recorrendo à racionalidade, estes escrutinam um conjunto geral de meios requeridos, à partida, para a realização de toda e qualquer concepção de bem, independentemente das suas especificidades – o que se nomeia por «bens sociais primários». A dupla predicação justifica-se respetivamente por serem produzidos e distribuídos pela «estrutura básica», e por constituírem as condições necessárias das quais dependem os demais objetivos.

Enquanto desejos racionais, não obstante tudo o resto, a fundamentação destes atende apenas ao conceito de pessoa, excluindo-se portanto razões de cariz histórico e político. Em suma, embora a ausência de anuência geral em torno dos fins torne inexequível uma noção completa, os «bens sociais primários» edificam uma ideia partilhada de bem, ainda que parcial. Estes devem ser divididos em cinco grupos: 1) Direitos e liberdades básicas; 2) Liberdade de circulação e ocupação diante um conjunto plural de oportunidades 3) Poderes e prerrogativas dos cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e económicas da estrutura básica; 4) Riqueza e rendimento; 5) As bases sociais do respeito próprio.²³

Posto isto, importa agora definir, com maior minúcia, cada um dos itens listados e clarificar em que medida são requisitos mínimos corretamente eleitos (via racionalidade) por sujeitos livres e iguais. Seguindo a ordenação apresentada, em primeiro lugar, para Rawls a “liberdade” deverá ser sempre interpretada num sentido político e não-metafísico. Desse jeito, entre os direitos e liberdades básicas inclui-se: liberdades de consciência, pensamento e expressão; liberdade de reunião e associação; direito à integridade pessoal e ao tratamento igual pela lei; direito à propriedade privada; as liberdades políticas de direito ao voto, intervenção cívica, e direito de candidatura e eleição. Estas liberdades perfilam as condições de fundo indispensáveis para a formação, revisão e prossecução de uma concepção de bem e de um sentido da

²³ Os «bens sociais primários» estão organizadamente listados em Rawls, 1996: 162. Rawls, 1997: 181-182.

justiça. Na ausência delas, as aspirações das faculdades morais, assim como as próprias vidas podem estar ameaçadas, sem proteção, sob obediência de critérios externos arbitrários e até discriminatórios (que podem ser insuportáveis). Por conseguinte, garantem a proteção dos indivíduos e o espaço adequado em prol da aquisição e desenvolvimento do próprio valor. Daí o lugar premente nesta lista. Acrescenta-se que não estamos perante uma visão substancialista mas sistémica, isto é, lidamos com várias liberdades, com diferentes objetos, que devem ser compatibilizadas entre si.

Em segundo, o cumprimento e alteração de um plano poderá solicitar o desempenho de certas funções, depreendendo-se então a importância concedida pelo direito à mobilidade e liberdade de escolha de ocupação, de entre um panorama amplo de oportunidades. Os sujeitos não se importam apenas com a culminação de resultados, atribuem valor ao processo, nomeadamente à liberdade de escolha, autodefinição e ao exercício de capacidades e atividades.

Seguidamente, ter a seu cargo poderes e prerrogativas de cargos e posições de responsabilidade proporciona o desenvolvimento de capacidades pessoais e sociais fundamentais na realização dos indivíduos.

Em quarto, alcançar certas finalidades, sejam eles quais forem, só parece possível através da aquisição de determinadas comodidades, bens ou serviços. A posse de riqueza e rendimento, tendo mero valor de troca (instrumental), é portanto imprescindível nessa obtenção.

Por último, carecentes de respeito próprio, enquanto noção do próprio valor, os indivíduos sentirão que as suas vidas não merecem ser vividas. É portanto fulcral na sustentação de confiança e motivação de esforços em proveito das suas intenções. Embora, ao contrário dos outros, não seja controlado diretamente pela «estrutura básica», uma sociedade justa favorecerá o seu surgimento.²⁴

Sumariamente, viabilizando a base para um entendimento público acerca da noção de «vantagem», como “meios para todos os fins” (*all-purpose means*) os «bens sociais primários» correspondem às necessidades basilares dos cidadãos, na condição de sujeitos livres e iguais, configurando desse jeito aquilo que estes podem legitimamente exigir da Justiça. Parte-se do princípio que após uma distribuição justa dos mesmos, os cidadãos são inteiramente responsáveis pelos seus fins, ou seja, na forma como adaptam os interesses em função das expectativas («bens sociais primários» que esperam

²⁴ Rawls, 1996: 165- 166; Rawls, 1997:291-292.

possuir), invalidando assim outras reivindicações. Na medida em que, à partida, uma lista mais ampla assegura perspectivas de vida maiores, os «bens sociais primários» fornecem também um critério interpessoal de avaliação dos níveis de vida: Um sujeito *A*, com abundância de bens, terá melhores perspectivas de que um sujeito *B* num estado de relativa privação.²⁵

1.3. «Posição original» – O passo em frente na doutrina contratualista

Nesta fase, as duas primeiras questões, colocadas na introdução, encontram-se respondidas: a) Na distribuição dos resultados cooperativos só se tem em conta os aspetos que caracterizam os indivíduos enquanto sujeitos morais, dotados de racionalidade e razoabilidade - e as duas faculdades morais associadas; b) A sociedade promove as concepções de bem dos seus membros, fornecendo as condições necessárias para que as possam livremente prosseguir, nomeadamente a produção e divisão dos «bens sociais primários». Aqui chegados, falta explicar que concepção da Justiça permitirá uma repartição correta dos mesmos. Porém, antes disso, parece-me apropriado elucidar as condições e o processo do qual advêm os princípios que a compõem.

Seguindo a doutrina contratualista²⁶, Rawls entende a sociedade como consequência de um acordo voluntário, porventura tácito, entre aqueles que a integram. Apesar de tudo, diferentemente das teorias precursoras, o contrato não contempla um determinado regime governativo, mas, de forma generalizada, a escolha de princípios da Justiça, que aplicados à «estrutura básica» moldam os modos de operação, organização e harmonização sistémica de todo o quadro institucional. Por conseguinte, todos os aspetos específicos relativos às organizações e aos indivíduos derivam deles forçosamente, numa relação de compatibilidade.

Na mesma senda, uma intuição preliminar levar-nos-ia, eventualmente, a pensar o assentimento como efeito de escolhas individuais sob condições análogas a uma situação real, semelhante aos contratos que assinamos na nossa vida empírica. Contudo, os pontos de partida dos indivíduos diferem graças à influência de contingências de ordem natural e social, afetando a posição que ocupam, as capacidades e talentos, o rendimento auferido, etc. Conforme indiquei anteriormente, não constituem razões de

²⁵ Para um estudo mais profundo dos «bens sociais primários» ver: Rawls, 1996. Outras referências nas obras analisadas em: Rawls, 1997: 179 – 190, 291-292; Rawls, 2001: 89-91, 337, 341.

²⁶ Inspirado em Kant, Rousseau e Locke.

mérito nem culpa, e nessa lógica, enquanto decorrentes da sorte (uma espécie de lotaria natural e social) e não da responsabilidade pessoal, são moralmente neutras. No entanto, sujeitos racionais interessados em prosseguir as concepções de bem correspondentes, seriam possivelmente tentados a explorar factos desta natureza, escolhendo princípios que de acordo com o conhecimento das suas próprias situações, beneficiassem os seus interesses particulares: Por exemplo, um sujeito rico sugeriria a diminuição da carga fiscal para as grandes fortunas, tirando dividendos disso. Pelo contrário, um sujeito pobre recomendaria um acréscimo nos apoios sociais, por via de um aumento de impostos sobre a riqueza. Desse modo, ter-se-ia um contexto deliberativo contaminado pela arbitrariedade moral, pondo em causa a razoabilidade dos termos.

Como alternativa, Rawls propõe um cenário com condições ao abrigo das quais todos os princípios adotados seriam justos - denominando-se «posição original»²⁷. Porém, não se trata de algo real mas hipotético, o objetivo é que os indivíduos imaginem que princípios adotariam caso estivessem nessa circunstância ideal. Portanto, a Justiça apura-se de forma contrafactual.²⁸

Na «posição original», as pessoas não figuram individualmente, mas enquanto «partes» ou «sujeitos representativos», correspondentes às posições sociais existentes dentro da «estrutura básica». Estas deliberam racionalmente sob duas condições muito especiais que conferem a razoabilidade dos termos: 1) em «equilíbrio refletido»; 2) debaixo de um «véu da ignorância».

Por «equilíbrio refletido» entende-se o processo de ajustamento mútuo entre as intuições e os princípios sugeridos, de maneira a garantir a sua consentaneidade. Caso alguma incoerência se verifique, pelo menos um dos elementos em questão será sujeito a revisão ou mesmo eliminação.²⁹

“Designo esta situação por equilíbrio reflectido. Trata-se de uma forma de equilíbrio porque, finalmente, as nossas posições sobre a justiça estão de acordo com os nossos princípios;

²⁷ Algumas referências em Rawls, 1997: 288-293; Rawls, 2001: 108-159.

²⁸ A «posição original» num certo sentido substitui o «estado de natureza», recorrente nos contratualistas.

²⁹ “Recapitulemos: a ideia básica do equilíbrio reflectido é a ideia segundo a qual (i) se explica a justificação analisando o uso comum de ‘inferência justificada’, (ii) a explicação ou análise faz-se através de um teste que consiste num processo de ajustamentos mútuos entre regras gerais formuladas e inferências particulares aceites. Uma regra que mantemos será emendada se produzir uma inferência que não estamos dispostos a aceitar, uma inferência será rejeitada se violar uma regra que não estamos dispostos a emendar.” (Miguens, 2004: 130).

e é reflectido uma vez que conhecemos os princípios aos quais as nossas posições se conformam e as premissas da sua derivação.”³⁰

Já o «véu da ignorância» é uma ferramenta teórica que emprega uma espécie de amnésia instrumental e provisória, fazendo com que as «partes» olvidem os dados concretos das suas situações, excluindo da escolha, por essa via, elementos alusivos à lotaria natural e social. Assim estas desconhecem: as especificadas das suas concepções de bem (interesses, ambições, etc.); posição social; ocupação; rendimento e riqueza; talentos e capacidades; idiossincrasias morfológicas; níveis de civilização e cultura; a sociedade de que fazem parte (circunstâncias históricas, económicas, políticas, geográficas e sociais); a geração a que pertencem; legado familiar e demais componentes biográficas; disposições subjetivas e psicológicas (incluindo o nível de predisposição ou aversão ao risco; otimismo ou pessimismo); dados probabilísticos.

Todavia, abstraídas as particularidades, detêm conhecimento generalizado dessas questões, nomeadamente dos factos gerais da psicologia humana, matéria social, política, económica e contexto da Justiça: Estão interessadas em prosseguir uma concepção de bem (embora desconheçam qual), desejando para tal uma parte preferencialmente maior de «bens sociais primários» (a racionalidade, por si só, permite identificá-los), na medida em que uma lista mais extensa oferece melhores garantidas do seu cumprimento; sabem que ocuparão uma posição numa sociedade; possuirão capacidades e limitações físicas e mentais; terão determinado legado social e genético; construirão uma narrativa biográfica; lidarão com afetos e aversões; preferirão certas coisas em detrimento de outras; têm em conta que a sociedade vive em escassez moderada de recursos (entre a privação e a abundância), não sendo portanto infinitos e inesgotáveis; sabem também que os princípios são aplicados à «estrutura básica» e que o acordo é vinculativo e irrevogável (após o levantamento do véu, não podem voltar atrás caso não gostem dos resultados efetivos); em virtude da racionalidade têm aversão ao risco, ou seja, perante a incerteza, não querem ver adotados princípios que coloquem, futuramente, em causa os projetos de vida e cujo cumprimento seja insuportável.

Para além disso, todas as «partes» têm igual peso no processo, pelo que só haverá acordo mediante decisão unânime. Cada uma delibera e escolhe isoladamente, não sendo possível pressionar e persuadir as outras (e vice-versa). No entanto são mutuamente indiferentes entre si (uma posição entre o egoísmo e o altruísmo), isto é,

³⁰ Rawls, 2001: 39.

procuram apenas favorecer os seus objetivos, não tendo o mínimo interesse em ajudar ou prejudicar as restantes. Os sentimentos de afeto e repulsa são ocultados pelo véu.

Uma vez omitidas as contingências arbitrárias diferenciadoras, «partes» iguais serão convencidas pelos mesmos argumentos, estando garantida a unanimidade. Ainda mais importante, a seleção reflete apenas aquilo que é moralmente relevante nos indivíduos, isto é, o que faz deles sujeitos livres e iguais (possuidores de uma concepção de bem e de um sentido da justiça), garantindo, por essa via, que os princípios adotados sejam sempre justos. Por fim, após a celebração do acordo, o véu é levantado (gradualmente) e a concepção da Justiça aplicada.

“A posição original é definida de tal forma que representa um *status quo* no qual quaisquer acordos alcançados são justos. É uma situação em que as partes estão representadas igualmente como pessoas morais e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo de forças sociais.”³¹

Para finalizar, falta esclarecer de que forma, na sua execução prática, podemos afirmar que os princípios procedentes da «posição original» são sempre justos. Rawls, alerta para a distinção entre três tipos de Justiça processual: perfeita; imperfeita; pura.³²

Começando pela primeira, lidamos com a Justiça processual perfeita quando reunimos duas condições: 1) temos um critério independente, anterior ao processo para definir o que é um resultado justo; 2) o processo, por natureza, assegura que esse resultado é atingido. O seu exemplo é ilustrativo: Imaginemos que desejamos uma divisão equitativa de um bolo, para tal incumbiremos alguém dessa tarefa mas com a condição de ser o último a servir-se. Tendo em conta que todos preferirão o máximo possível, ele cortará fatias iguais.³³

Pelo contrário, na Justiça processual imperfeita, apesar de haver um resultado desejado de antemão, o cumprimento do processo não nos assegura que este seja alcançado. O nosso autor aponta os julgamentos criminais: Mesmo que a lei seja escrupulosamente cumprida isso não impede que um culpado seja julgado inocente, ou vice-versa.³⁴

³¹ Rawls, 2001: 109-110.

³² A discussão está presente em Rawls, 2001: 84-88.

³³ Referência ao exemplo em Rawls, 2001: 86.

³⁴ Rawls, 2001: 86.

A concepção Rawlsiana, diferentemente, é um caso de Justiça processual pura. Significa isto que não existe nenhum resultado previamente definido, mas que o cumprimento do processo assegura que todos os resultados derivados sejam justos, sejam eles quais forem. Assim, em virtude da «posição original», a mera execução dos princípios será suficiente para garantir a Justiça.

“A grande vantagem prática da justiça processual pura está em que deixa de ser necessário para assegurar as exigências da justiça, controlar a infinita variedade de circunstâncias e a evolução das posições relativas dos diferentes sujeitos.”³⁵

1.4. Teoria da Justiça como Equidade – Os dois princípios

Após a exposição anterior, falta especificar em concreto que concepção da Justiça seria acordada pelas «partes», respondendo, por essa via, à última questão colocada na introdução deste capítulo. Segundo Rawls estas optariam pela *Teoria da Justiça como Equidade*, nomeada assim por melhor expressar a escolha racional em condições de igualdade (impostas pela «posição original»), comparativamente com outras alternativas, como o *Perfeccionismo* e principalmente o *Utilitarismo*.³⁶

No seguimento, procurarei explicar, de forma clara, o raciocínio que conduz à seleção dos princípios constituintes da teoria referida, centrando-me na forma como estes preveem a divisão dos «bens sociais primários», sobretudo aqueles cujas produção e distribuição estão sob controlo direto da «estrutura básica»: direitos e liberdades básicas; liberdade de circulação e ocupação diante um conjunto plural de oportunidades; riqueza e rendimento.

Recapitulando, conforme afirmei em 1.3, os indivíduos possuem um sistema próprio de objetivos que procuram proteger e realizar. Por conseguinte depreende-se o interesse nos direitos e liberdades, isto é, condições formais, de carácter legal e político, garantidoras dessa proteção, mas também em condições materiais, de natureza social e económica, enquanto meios necessários para a concretização. Como disse, as «partes» sabem, pelo menos, que independentemente das concepções de bem adotadas, estas terão à partida mais hipóteses de realização mediante a posse de uma lista mais extensa de

³⁵ Rawls, 2001: 87.

³⁶ A *Teoria da Justiça como Equidade* é escolhida em concorrência com duas posições alternativas, o *Perfeccionismo*, e principalmente o *Utilitarismo*. No entanto, tal querela filosófica não é relevante para o propósito atual.

expectativas quanto aos «bens sociais primários». Assim, são racionais quando procuram maximizar, para si, a quantidade dos mesmos. Porém, como escolher, perante as restrições impostas pelo «véu da ignorância»?

Para o nosso autor, em situações de incerteza deste tipo, a escolha é racional quando obedece à regra *Maximin*. Como o nome indica, consiste na maximização do mínimo, isto é, na consagração, neste contexto, de princípios cujos piores resultados possíveis sejam ainda assim os melhores em relação aos das demais alternativas.

“A regra *maximin* diz-nos para ordenar as alternativas em função das piores de entre as respectivas consequências possíveis: devemos adoptar a alternativa cuja pior consequência seja superior a cada uma das piores consequências das outras.”³⁷

A sua aplicação na «posição original» justifica-se, essencialmente, pela presença de três características muito especiais, encadeadas entre si: 1) A ausência de dados probabilísticos, impossibilitando qualquer estimativa crível referente à conjuntura da sociedade e posições a ocupar; 2) A aversão ao risco, das «partes» (devido à incerteza), fazendo com que prefiram assegurar o mínimo do que arriscar perdê-lo em busca de ganhos maiores; 3) Consciência de que as outras alternativas poderão levar a resultados insuportáveis, devendo ser evitados (escravatura, sacrifícios em prol de outrem, etc.).

Posto isto, poder-se-ia pensar que da regra decorreria forçosamente uma concepção da Justiça assente numa distribuição estritamente igual dos «bens sociais primários». Porém, se assim fosse, não se estaria a levar a maximização até ao fim. No que concerne às liberdades básicas parece de todo inexequível equacionar uma distribuição justa que não seja igualitária, devido aos limites intrapessoais e interpessoais que a natureza sistémica destas implica. Em 1.3 já fiz notar a primeira dimensão, nomeadamente o facto de estarmos a lidar com um conjunto de liberdades diferentes, que só fazem sentido juntas, devendo contudo ser acomodadas entre si para que não se prejudiquem umas às outras. Relativamente à última, o sistema de um indivíduo, é na sua extensão, limitado pelos dos outros, sendo portanto impossível atribuir mais liberdades a uns sem dano para os demais: por exemplo, não é possível conceber ao sujeito A permissão para exercer violência discricionária, sem prejuízo dos restantes, no que diz respeito ao direito à integridade pessoal.

³⁷ Rawls, 2001: 132.

Contrariamente, quanto aos direitos sociais e económicos, não seria racional rejeitar uma repartição desigual se todos beneficiassem com isso, ficando numa posição melhor do que teriam numa situação de igualdade. É bom lembrar que as «partes» são mutuamente indiferentes e portanto não estão minimamente preocupadas com as posses alheias (sejam elas maiores ou menores). Optam apenas no que for mais proveitoso em função dos seus interesses.

Imaginemos que nos é dado a escolher entre duas alternativas: a) A sociedade X, onde todos auferem 500 euros mensais; b) A sociedade Y, na qual os rendimentos não são igualmente distribuídos, mas ninguém ganha abaixo dos 700 euros mensais.³⁸ A opção “b” parece ser a que mais se coaduna com os requisitos da racionalidade.

Consequentemente, Rawls esboça a sua conceção da Justiça a partir de dois princípios distintos:

“Primeiro

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para as outras.

Segundo

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorram de posições e funções às quais todos têm acesso.”³⁹

Estes estão ordenados lexicograficamente com prioridade do primeiro sobre o segundo. Significa isto: se estiverem em conflito, a escolha remete impreterivelmente para o primeiro; nunca será admissível sacrificar as liberdades básicas, seja qual for a proporção, em troca de maiores vantagens económicas (apenas poderão ser restringidas em benefício do próprio sistema); só se avança para o último princípio quando o precedente estiver cumprido.

De facto, não será suficiente deter as condições materiais necessárias para a realização de uma conceção de bem caso o seu exercício esteja ameaçado ou proibido. Assim, as «partes» preferirão esta disposição hierárquica, asseverando previamente a

³⁸ Formulei este exemplo apenas para ilustrar as vantagens que poderão decorrer da desigualdade. Este dilema, em concreto, não é colocado às «partes», nem convém confundir com a defesa de um ordenado mínimo garantido, proposta que Rawls rejeitaria.

³⁹ Rawls, 2001: 68.

proteção das suas vidas assim como do direito à adoção, revisão e prossecução dos respetivos interesses.⁴⁰

Não obstante, esta ainda não é a versão final da *Teoria da Justiça como Equidade*. Embora o primeiro princípio – *Princípio da liberdade* - esteja quase concluído, mantendo-se praticamente inalterado, já o ulterior, nos termos atuais abre espaço para ambiguidade, pelo que carece de clarificação. Ao contrário do anterior, divide-se em duas partes, *a* e *b*, referentes, respetivamente, à distribuição de riqueza/rendimento e oportunidades. O problema reside essencialmente nas expressões textuais que as introduzem, na medida em que são suscetíveis de serem interpretadas ao abrigo de várias teorias diferentes: *sistema de liberdade natural*; *igualdade em sentido liberal*; *igualdade democrática*.⁴¹

Começando pela segunda, a expressão «funções às quais todos têm acesso», corre o risco de ser julgada como aquilo que o *sistema de liberdade natural* defende enquanto «existência de carreiras abertas às competências de cada um». Esta perspetiva lida com a igualdade de oportunidades entendida do ponto de vista meramente formal. Ou seja, diante de um mercado livre, todos têm, ao abrigo da lei, o mesmo direito de concorrer a funções e cargos, sendo aceites consoante os méritos individuais.

Convém porventura recordar que, segundo Rawls, a distribuição de talentos e capacidades é fortemente influenciada por circunstâncias moralmente arbitrárias, dependendo em parte das condições naturais de partida, das contingências sociais favoráveis ao seu desenvolvimento, da sorte e do azar. Logo, uma sociedade *meritocrática* será injusta.

Já a hipótese da *igualdade em sentido liberal* reserva alguma sensibilidade face à insuficiência da liberdade formal, preconizando as mesmas oportunidades reais de sucesso para pessoas com talentos e conhecimentos semelhantes, independentemente da posição social inicial. Tal intento é potenciado por ajustamentos conjunturais que, por exemplo, proporcionem educação universal e evitem desigualdades económicas de grande dimensão. Contudo, ainda que eventualmente as circunstâncias sociais possam sair mitigadas ou mesmo eliminadas, continua a lidar com efeitos decorrentes do acaso natural, devendo portanto também ser rejeitada.

⁴⁰ Os fundamentos para a prioridade do primeiro princípio estão expostos no capítulo §82 de *Uma Teoria da Justiça* (Rawls, 2001: 409-414).

⁴¹ A discussão do segundo princípio que aqui resumirei encontra-se nos capítulos §12 (Rawls, 2001: 71-78), §13 (Rawls, 2001:78-84) e §14(Rawls, 2001: 84-88) de *Uma Teoria da Justiça* .

Quanto à primeira parte, na análise à expressão «em benefício de todos», ambas adotam o *Princípio da eficiência*. Trata-se basicamente do «ótimo» de Pareto⁴² adaptado ao contexto da «estrutura básica». O princípio afirma que a distribuição de «bens sociais primários» é eficiente quando deixa de ser possível aumentar as expectativas de, pelo menos, um «sujeito representativo» sem com isso as diminuir em, pelo menos, um outro. Porém a eficiência não anda necessariamente de mãos dadas com a Justiça, poderá, aliás, impossibilitar a alteração de situações injustas. A esse propósito os exemplos são esclarecedores:

“Pode por exemplo acontecer que, sob certas condições, um regime de servidão não possa ser reformado de forma significativa sem reduzir as expectativas de alguns dos sujeitos representativos, por exemplo de um dos proprietários da terra; assim sendo, o regime de servidão seria eficiente. Sob as mesmas condições, pode também acontecer que um sistema de liberdade de trabalho não possa ser modificado sem reduzir as expectativas dos sujeitos representativos, por exemplo de um trabalhador; neste caso, tal sistema seria igualmente eficiente.”⁴³

Assim, sem mais, não reúne os requisitos suficientes para incorporar a concepção da Justiça.

Por fim, a preferência das «partes» recai sobre a *igualdade democrática*, consequente da conjugação entre o *Princípio da igualdade equitativa de oportunidades* e o *Princípio da diferença*.

O *Princípio da igualdade equitativa de oportunidades* procura superar os defeitos das interpretações anteriores, ajustando a «estrutura básica» de forma a corrigir os efeitos subsequentes do acaso, tanto de ordem social como natural, concebendo a todos, enquanto sujeitos morais, oportunidades equitativas, não apenas formais mas substanciais.

Já ao abrigo do *Princípio da diferença*, só serão permissíveis desigualdades distributivas, em matéria de riqueza e rendimento, que favoreçam as expectativas do «sujeito representativo» em pior situação. Caso contrário preferir-se-á a igualdade estrita. Ressalvo que a distribuição destes bens não se opera necessariamente por alocação direta, antes, a sociedade está organizada de forma a reunir as condições de

⁴² “O princípio afirma que pelo menos um dos sujeitos melhore a sua posição sem que pelo menos um outro fique numa posição pior.” (Rawls, 2001: 72).

⁴³ Rawls, 2001: 75.

enquadramento necessárias e suficientes para a promoção justa das expetativas dos seus membros, ou seja, os «bens sociais primários» que esperam legitimamente obter.

Prosseguindo, acerca do princípio, há pelo menos quatro pontos que devem ser referidos:

Em primeiro lugar, num clima de incerteza, as «partes» garantem que terão as maiores vantagens possíveis na eventualidade de ocuparem a cauda da sociedade, sem que as demais posições sejam negligenciadas. Estão a maximizar o mínimo ao escolher a melhor, face às alternativas, de entre as piores consequências possíveis. Logo a regra *Maximin* é cumprida.

Segundo, compatibiliza Justiça com eficiência, pois para além da impossibilidade de piorar a situação do sujeito menos afortunado, esta tem de ser obrigatoriamente melhorada.

Em terceiro, num regime igualitário, ninguém teria, à partida, fortes razões para colocar os seus esforços, talentos e recursos em prol do coletivo, nomeadamente no que diz respeito ao desenvolvimento industrial, tecnológico, cultural e intelectual. Deste jeito, funciona também como uma forma de incentivo em que todos beneficiam.

Por último, uma vez que os restantes «bens sociais primários» estão distribuídos igualmente, o apuramento do «sujeito representativo» em pior condição define-se a partir da quantidade de expetativas relativas a riqueza e rendimento. Isso permite estabelecer um critério comparativo de avaliação do nível de vida, tanto interpessoal como entre sociedades.

Posto isto, chega-se finalmente à versão final dos princípios que perfazem a *Teoria da Justiça como equidade*:

“Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- a) Redundem nos maiores benefícios possíveis para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e

- b) Sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.”⁴⁴

Para além da primazia, identificada anteriormente, do primeiro princípio sobre o segundo, também a parte *b* detém prioridade em relação à parte *a*. O rendimento auferido e riqueza acumulada devem estar, de certa forma, correlacionados com as funções para as quais cada um decide autonomamente concorrer e ocupar. Não é admissível, nem faz muito sentido, permutar a ordem.

Concluindo, as questões colocadas na introdução estão finalmente respondidas: a) Na distribuição dos resultados cooperativos só se tem em conta os aspetos que caracterizam os indivíduos enquanto sujeitos morais, dotados de racionalidade e razoabilidade (e as duas faculdades morais associadas); b) A sociedade promove as concepções de bem dos seus membros, fornecendo as condições necessárias para que as possam livremente prosseguir, nomeadamente a produção e divisão dos «bens sociais primários»; c) A organização social é pautada pela concepção da Justiça adotada – *Teoria da Justiça como equidade*.

Aos olhos de Rawls, estão reunidos os elementos que viabilizam uma sociedade bem-ordenada, proporcionando condições plenas para o exercício de uma concepção de bem e de um sentido da justiça. Reconhecendo os princípios como justos, os indivíduos tenderão a agir de acordo com eles, desde que os outros também o façam, e a zelar pela manutenção dos mesmos. Por conseguinte, estabelecem-se as bases para a estabilidade social e emergência do respeito próprio.

1.5. Conclusão – As impurezas da Justiça processual

A meu ver, convém recordar, uma investigação que pretenda oferecer um padrão geral pelo qual a «qualidade de vida» seja devidamente avaliada, terá de centrar-se, essencialmente, em dois objetivos: i) Identificar os dados informacionais relevantes que devam ser analisados enquanto «vantagem» (*advantage*); ii) Propor, com base nessa informação, os moldes de operação adequados em matéria de organização social e política.

Conforme referi ao longo da exposição, (i) a eleição dos «bens sociais primários» e (ii) dos dois princípios da Justiça constituem, em conjunto, a abordagem Rawlsiana ao

⁴⁴ Rawls, 2001: 239.

“desafio”. Contudo, sem negar o mérito e contributo na discussão, a proposta parece-me insuficientemente capaz de satisfazer os objetivos. Em jeito de conclusão ao capítulo, procurarei demonstrá-lo através da exibição de três objeções, interligadas.

A crítica foca-se fundamentalmente no papel atribuído aos «bens sociais primários» e ao segundo princípio, com maior destaque para o *Princípio da diferença*. O primeiro não suscita, à partida, tanta controvérsia e por isso não lhe será dada atenção tão cuidada.⁴⁵

A – Ambiguidade nas noção de responsabilidade e neutralidade moral.

A primeira objeção consiste, em grande medida, nas acusações enunciadas por Ronald Dworkin⁴⁶ e principalmente G.A. Cohen⁴⁷ quanto à forma ambígua e até contraditória com que a *Teoria da Justiça como Equidade* aborda o papel da responsabilidade pessoal.

Recapitulando a ideia de Justiça processual pura, as condições impostas pela «posição original» devem garantir, forçosamente, que todos os resultados procedentes do cumprimento dos princípios acordados sejam equitativos. A «equidade» enquanto critério para a Justiça requer na repartição de vantagens e encargos que ninguém possa sair beneficiado ou prejudicado em virtude de fatores dos quais não são responsáveis, obrigando assim à neutralização⁴⁸ dos efeitos decorrentes de contingências sociais e naturais (moralmente arbitrárias). Inversamente, cada indivíduo deve enfrentar as consequências (boas ou más) corretamente imputadas à sua responsabilidade pessoal.

“A posição original é definida de tal forma que representa um *status quo* no qual quaisquer acordos alcançados são justos. É uma situação em que as partes estão representadas igualmente como pessoas morais e o resultado não é condicionado por contingências arbitrárias ou pelo equilíbrio relativo de forças sociais. Assim, a teoria da justiça como equidade pode desde o início utilizar a ideia da justiça processual pura.”⁴⁹

⁴⁵ A ordenação lexicográfica também é, por vezes, alvo de contestação. No entanto, pouco acrescenta ao propósito do presente trabalho, pelo que pouco será dito acerca disso.

⁴⁶ Dworkin, 1981: 338-345.

⁴⁷ Cohen, 1989: 912-916; Cohen, 1996: 10-16.

⁴⁸ Não devem ser eliminadas, isso seria uma forma de punição.

⁴⁹ Rawls, 2001: 109-110.

Por esta lógica, parece de todo justo que alguém, após descontar as influências do acaso, retenha a quota-parte restante dos frutos do seu trabalho⁵⁰. Embora uma concepção *meritocrática* tenha de ser rejeitada (como afirmei em 1.4).

Contudo, o *Princípio da diferença* não é sensível a esta distinção. As desigualdades em termos de riqueza e rendimento só são admissíveis caso promovam, dessa maneira, as expectativas do «sujeito representativo» em pior condição, independentemente do papel que a responsabilidade individual, eventualmente, tenha na posição ocupada e das variações interpessoais dentro do mesmo grupo social. Consequentemente, a ocorrência de resultados injustos torna-se possível:

Ex - O João e o Manuel ocupam a posição social menos favorável. O primeiro está nessa situação devido a causas acidentais fora do seu controlo - nasceu numa família pobre, culturalmente pouco desenvolvida e possui poucos talentos. Por outro lado, o último foi brindado pela sorte - cresceu num seio familiar abastado a vários níveis, é muito talentoso e tem uma panóplia de oportunidades ao seu dispor. No entanto, sem que tenha qualquer predisposição para a preguiça, decide descartá-las por opção autónoma, após reflexão.

Embora os casos se evidenciem diferentes, a sociedade ao abrigo do princípio não os entende assim. As expectativas de ambos serão igualmente promovidas, apesar da pouca ou nenhuma responsabilidade do João nas circunstâncias atuais, ao contrário do Manuel cuja situação parece voluntária. Assim, é injusto para os outros que os seus esforços estejam ao serviço do segundo. Resulta daqui um tratamento iníquo do qual sai favorecido, violando os preceitos da equidade.

Ressalvo a enorme dificuldade, ou até impossibilidade de encontrar um mecanismo dissecador que permitia mostrar com exatidão que percentagem dos resultados do trabalho se deve, por um lado, ao acaso e por outro, somente, à responsabilidade. Porém, perante essa exigência, o *Princípio da diferença* assume uma postura de “tudo ou nada”, a favor da primeira dimensão, inferindo a partir da sua influência a total ilegitimidade de usufruto dos frutos do trabalho individual. As vantagens que os indivíduos em melhor situação eventualmente tenham, são um mero efeito colateral subsequente de um sistema ordenado em função da maximização das

⁵⁰ E assumo também as perdas pelas quais é responsável.

expectativas do «sujeito representativo» pior colocado e não um direito *per se*. Porém, ao tratar a mínima presença de fatores decorrentes da lotaria social e natural como uma espécie de “pecado original” que condena as ambições e sonega qualquer espaço à segunda dimensão, falha no propósito de os tornar moralmente neutros. É também de certa forma inquietante tentar perceber até que ponto fará sentido eliminar completamente do contexto deliberativo («posição original») aquilo que se pretende neutralizar.⁵¹

Posto isto, esta opção sofre de alguma arbitrariedade semelhante à de uma conceção *meritocrática*⁵² (devidamente rejeitada). Nessa conjuntura assumir-se-ia, inversamente, da mínima presença do papel da responsabilidade, o merecimento pessoal a todos os proveitos gerados pelo esforço, negligenciando-se nele a preponderância das contingências sociais e naturais da fortuna.

Poder-se-ia ainda ir mais longe e supor afinal que o acaso determina totalmente as circunstâncias de cada um. Desta forma, faria sentido que o *Princípio da diferença* não considerasse a ideia de responsabilidade. No entanto, a *Teoria da Justiça como Equidade* não se coaduna com uma doutrina determinista: em primeiro lugar, Rawls (assumidamente liberal) atribui, como pude mostrar, na conceção de Justiça, um lugar privilegiado às liberdades; em segundo, tal entraria em contradição com a própria noção dos «bens sociais primários».

Centrando-me no último aspeto, defende a tese de que os indivíduos, após uma distribuição justa, são inteiramente responsáveis pelos seus fins, ou seja, da forma como adaptam a adoção, gestão e revisão de preferências consoante as expectativas em relação aos «bens sociais primários»⁵³. Por conseguinte, só estes são legitimamente promovidos, enquanto meios indispensáveis para o exercício das faculdades morais, não devendo a «estrutura básica» privilegiar interesses e conceções de bem particulares (os indivíduos são responsáveis por eles).

Aliás, neste sentido Rawls apresenta um ótimo exemplo, direcionado contra o *Utilitarismo* (*expensive tastes*): Imaginemos duas pessoas, uma que se satisfaz com uma alimentação modesta rica em leite, pão e feijão enquanto outra só se contenta com vinhos e pratos caros.⁵⁴

⁵¹ Não irei aprofundar muito esta questão.

⁵² O raciocínio que leva à rejeição de uma perspectiva desta foi apresentado em 1.4.

⁵³ Rawls, 1997: 186-187. No último parágrafo da secção §3, Rawls apresenta 3 assunções que fazem dos cidadãos responsáveis pelos seus fins.

⁵⁴ Rawls, 1996: 168-170.

Será justo atribuir maior riqueza e rendimento às pessoa com gostos mais dispendiosos? Não, a resposta é clara:

“The use of primary goods, however, relies on a capacity to assume responsibility for our ends. This capacity is part of the moral power to form, to revise, and rationally to pursue a conception of the good. Thus, in the case we are discussing, it is public knowledge that the principles of justice view citizens as responsible for their ends. In any particular situation, then, those with less expensive tastes have presumably adjusted their likes and dislikes over the course of their lives to the income and wealth they could reasonably expect; and it is regarded as unfair that they now should have less in order to spare others from the consequences of their lack of foresight or self-discipline.”⁵⁵

B- Insensibilidade aos casos graves (*hard cases*).

A ambiguidade patente na análise anterior acerca da responsabilidade pode conduzir à identificação errada do «sujeito representativo» em pior situação. Considerando para fins comparativos apenas as questões económicas, a teoria mostra-se insensível face a outros casos graves, tais como deficiências físicas e/ou mentais, com que os indivíduos têm muitas vezes de lidar, sem que sejam responsáveis, e que afetam significativamente os respetivos níveis de vida. A presente objeção vai ao encontro das críticas de Ronald Dworkin (mais uma vez) e Amartya Sen.

Recapitulando, a «qualidade de vida» é mensurável mediante a quantidade possuída de «bens sociais primários». Uma vez que os demais estão igualmente distribuídos, o «sujeito representativo» em pior situação reconhece-se facilmente enquanto aquele que dispõe, face a todos os outros, de menores expectativas em termos de riqueza e rendimento. E é precisamente nestes aspetos que deve ser compensado de forma a atenuar as circunstâncias negativas do acaso, conforme prevê o *Princípio da diferença*:

“ As desigualdades sociais e económicas devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente, a) proporcionem a maior expectativa de benefício aos menos favorecidos e b) estejam ligadas a funções e a posições abertas a todos em posição de igualdade equitativa de oportunidades.”⁵⁶

⁵⁵ Rawls, 1996: 169.

⁵⁶ Rawls, 2001: 84.

Porém, no meu entender os recursos económicos, não são indicadores suficientes que permitam classificar os “menos favorecidos” de uma sociedade. Inspirado no contraexemplo sugerido por Amartya Sen, tentarei demonstrá-lo⁵⁷:

Ex – O Bruno e o António ocupam a posição social menos favorável, detendo portanto iguais expectativas em matéria de riqueza e rendimento. No entanto o primeiro está na plenitude das suas funções físicas e mentais enquanto o segundo, devido a uma doença (*handicap*) do qual não é responsável, tem as pernas paralisadas.

Apesar da situação do último parecer manifestamente pior, são colocados em pé de igualdade na avaliação social. Façamos uma pequena alteração: imaginemos que afinal o António é ligeiramente mais abastado mas, por precisar de canalizar mais recursos para amenizar a sua patologia, acaba por ficar numa situação pior do que a do Bruno. Ainda assim, a sociedade julgá-lo-ia em melhor condição, prejudicando-o na repartição. Embora sejam contingências moralmente arbitrárias que influenciam fortemente as perspetivas de vida de cada um, o *Princípio da diferença* é completamente indiferente a questões deste género que trespassem a dimensão económica, nada fazendo para as mitigar.⁵⁸

Provavelmente o problema não reside tanto na distribuição mas na própria natureza dos «bens sociais primários», porventura necessários mas não suficientes. Ou seja, o tratamento de incapacidades físicas e mentais depende possivelmente de outros elementos ausentes da lista e que a mera posse de rendimento individualmente considerada (seja em que nível for) poderá não assegurar: cuidados de saúde, assistência pessoal, planeamento público, investigação e desenvolvimento.

Rawls, embora reconheça a existência de casos difíceis, afirma que devem ser excluídos da teoria. Argumenta em sua defesa: a reflexão destes pode distorcer a imparcialidade das perceções morais, levando cada um a pensar em pessoas nesse tipo de situações, com quem tem relações próximas; a conceção de Justiça circunscreve-se a sujeitos enquanto membros cooperantes da sociedade, logo devem ser postas de parte disfunções físicas e mentais que impossibilitem o exercício mínimo das duas faculdades morais; necessidades médicas e cuidados de saúde poderão eventualmente ser considerados após o levantamento do «véu da ignorância», mais precisamente na etapa

⁵⁷ Sen, 1979: 215.

⁵⁸ Ver Dworkin, 1981: 339, 341.

legislativa, de acordo com a informação disponível referente ao contexto social e outras especificidades relacionadas (ocorrência e tipos de doenças, recursos disponíveis, etc.).⁵⁹

Contudo, julgo tal posição equívoca, pelo que tentarei rebatê-la. Em primeiro lugar, a implementação, ou não, na fase legislativa é completamente facultativa, dependendo de decisões arbitrárias. Uma sociedade pode ser totalmente compatível com os dois princípios sem que nada seja feito no âmbito dos cuidados de saúde. Desse jeito, os indivíduos correm o risco hipotético de saírem prejudicados à mercê da fortuna, algo incoadunável com uma Justiça puramente processual.

Em segundo, de acordo com a exposição, os sujeitos são moralmente iguais em virtude da mínima capacidade para o exercício de uma concepção de bem e de um sentido da justiça. Recordando, todas as variações acima desse mínimo são afetadas por circunstâncias moralmente arbitrárias, logo não devem ser tidas em conta. Da mesma forma, ninguém deveria também ser penalizado por variações abaixo do limiar, influenciadas por contingências das quais não são responsáveis, como é o caso das patologias. A atitude mais sensata seria a de procurar mecanismos compensatórios em prol da “normalização”, no entanto isso não acontece.

Por fim, se as «partes» na «posição original» têm acesso a informação geral acerca dos factos humanos, eu presumo que, apesar de desconhecerem as idiossincrasias, saibam que são corpóreas, logo vulneráveis e mortais. Consequentemente têm consciência de que as insuficiências físicas e mentais são potenciais entraves às suas perspectivas de vida, sem que nada se possa fazer para lhes prever a ocorrência (não têm acesso a dados probabilísticos). Nesse sentido, num contexto de incerteza e ao abrigo da regra *Maximin*, ignorar completamente este campo não me parece nada racional. Posto isto, os casos difíceis não deturpam a percepção, constituem-se aliás enquanto objeto dos juízos ponderados de «partes» racionais num contexto ideal assegurador da razoabilidade. A saúde é certamente um bem primário pois dela faz depender todos os objetivos humanamente definidos e conquanto seja “natural”, ao contrário dos outros, fará sentido proceder a arranjos sociais na prossecução de melhores condições para os indivíduos. O próprio Rawls não nega a influência da «estrutura básica», nesta matéria:

⁵⁹ Rawls, 1996: 168; Rawls, 1997: 47; Rawls, 2001: 93.

“Para simplificar, admitamos que os principais bens primários à disposição da sociedade são direitos, liberdades e oportunidades, rendimento e riqueza (mais adiante, na terceira parte, o bem primário respeito por si próprio tem um lugar central). Estes são os bens primários sociais. Outros bens há, como a saúde e o vigor, a inteligência e a imaginação, que são naturais embora a sua posse seja influenciada pela estrutura básica, não estão sob o seu controlo directo.”⁶⁰

C – «Bens Sociais Primários», a questão esquecida da conversão.

A terceira e última objecção está intimamente ligada à anterior. Vale a pena recordar que os «bens sociais primários» são entendidos enquanto condições necessárias e suficientes para sujeitos morais darem sequência aos seus projetos de vida.

Convém no entanto notar a riqueza e o rendimento enquanto meramente instrumentais. O valor reside nos objetivos que permitem atingir, por sua via, e não em si mesmos. Rawls defende que após uma distribuição justa, alegadamente garantida pelos dois princípios, os indivíduos tornam-se inteiramente responsáveis pelos seus fins, não podendo legitimamente exigir mais nada da sociedade. Parte-se assim da assunção de que a simples aquisição da mesma quantidade destes bens, numa sociedade bem-ordenada, capacita igualmente todos os indivíduos na prossecução das concepções de bem correspondentes. As variações de desempenho seriam então individualmente imputáveis.

Porém, nem sempre é assim. Por vezes, não só a aquisição mas também a conversão (em algo valioso) é influenciada por contingências naturais e sociais dos quais os indivíduos não podem ser responsabilizados. Como pretendi mostrar no exemplo anterior, o António devido à sua deficiência, tira menos proveito, da mesma quantidade de «bens sociais primários», do que o Bruno. Mais uma vez, estes afiguram-se necessários mas insuficientes.

Quanto a isto, não me alongarei para já muito mais⁶¹, uma vez que o tema será aprofundado no decurso do trabalho. Indico, no entanto, os quatro fatores de conversão apontados por Amartya Sen: 1) as *heterogeneidades pessoais*; 2) *diversidades no ambiente físico*; 3) *variações no clima social*; 4) *diferenças nas perspetivas relacionais*.

62

⁶⁰ Rawls, 2001: 69.

⁶¹O assunto será posteriormente aprofundado, nomeadamente nos capítulos referentes a Amartya Sen e Martha Nussbaum.

⁶² Sen, 2001: 347-349.

Lamentavelmente, na *Teoria da Justiça como Equidade* a questão é olvidada

Em suma, com as três objeções espero ter mostrado que a teoria Rawlsiana graças, em parte, a uma abordagem ambígua da noção de responsabilidade, falha nos dois propósitos, não conseguindo oferecer um padrão para avaliar a «qualidade de vida» nem, por inerência, uma proposta de organização política satisfatórios. Subsequentemente, não temos presente uma Justiça processual pura, pois abre espaço para que os indivíduos sejam beneficiados ou prejudicados devido a circunstâncias das quais não são responsáveis.

Capítulo 2: Ronald Dworkin – *Igualdade de Recursos*

Perante as lacunas de que o segundo princípio⁶³ da *Teoria da Justiça como Equidade* sofre, particularmente no que diz respeito às objeções A e B, Ronald Dworkin apresenta, em alternativa, uma proposta alegadamente capaz de as superar, mediante um tratamento rigoroso do papel da responsabilidade – *Igualdade de Recursos*.

Num lugar intermédio entre o *sistema de liberdade natural* e a *igualdade democrática*, procura reunir o melhor de dois mundos promovendo como justa uma sociedade cuja distribuição de benefícios seja por um lado sensível às escolhas individuais, isto é esforços e ambições (*ambition - sensitive*) e que por outro não se deixe afetar por contingências do acaso (*endowment – insensitive*) como as deficiências (físicas e mentais) e os défices de talento, que não podem ser imputadas à responsabilidade dos sujeitos.

Com esse intuito, no período inicial, diferentemente do que o *Princípio da diferença* prevê, todos deveriam possuir os mesmos «recursos» materiais (riqueza, rendimento e/ou outras comodidades) em quantidades iguais, ao abrigo da livre gestão de cada um. Quanto às imprevisibilidades da fortuna, essas seriam combatidas pela introdução de um mercado compensatório de seguros contra *handicaps* e outro destinado a faltas de talento.

Será porventura uma perspetiva satisfatória, tendo em conta os atuais propósitos?

Para a ilustrar, o autor serve-se também de um cenário contrafactual - «leilão hipotético» - que irei expor em seguida.

Centro-me sobretudo no ensaio “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”⁶⁴.

2.1. O «leilão» (*auction*)

Como mencionei, o *Princípio da diferença* acarreta certos problemas, encadeados entre si: não tem em conta as variações interpessoais dentro da mesma posição social;

⁶³ Está implícita a aceitação do primeiro princípio, embora a ordem lexicográfica seja contestada.

⁶⁴ Dworkin, 1981:283-345.

não leva a sério a questão da responsabilidade; define arbitrariamente o «sujeito representativo» em pior situação, negligenciando os casos especiais.

Face a isto, contrariamente, a *Igualdade de Recursos* prevê: abordagem individualizada; uma distribuição inicial igual de bens económicos («recursos»), ao abrigo da responsabilidade de cada um; mecanismos compensatórios para casos especiais (mercado de seguros).

A ideia em questão está, de certa forma, fundamentada nos dois princípios da ética individual, subscritos por Dworkin - *princípio da importância igual*; *princípio da responsabilidade especial* ⁶⁵. O primeiro defende que todas as vidas merecem ser bem-sucedidas e que são igualmente valiosas do ponto de vista objetivo, independentemente das diferenças em termos de raça, cultura, religião, talentos, capacidades, etc (*endowment – insensitive*). Assim devem ser politicamente tratadas em conformidade com o mesmo grau de importância. O segundo afirma que apesar disso cada um é (ou deve ser) responsável pelo sucesso da vida que optou seguir. A organização política deve então ser sensível às escolhas, ou seja, àquilo que os indivíduos decidem fazer a partir dos meios de que dispõem (*ambition – sensitive*). É também portanto um argumento a favor da propriedade privada.

Com o intuito de demonstrar a validade desta perspetiva o autor recorre a um «leilão hipotético». Antes de expor este cenário artificial, ressalvo duas diferenças fundamentais em relação à «posição original» ⁶⁶. Por um lado, neste caso os membros são individualmente considerados (e não enquanto «partes» representantes) e dispõem de muito mais conhecimento histórico sobre si próprios, nomeadamente no que concerne ao sentido da sua própria personalidade: preferências, aversão ao risco, contexto em que se inserem, limitações, capacidades, etc. Por outro, enquanto a «posição original» define que estados de mundo são ou não justos, inversamente a legitimidade do «leilão» é testada gradualmente à luz da realidade. Com isto, Dworkin tem três objetivos: 1) mostrar a coerência e completude da *Igualdade de Recursos*; 2) constituir um padrão de avaliação das sociedades vigentes; 3) fornecer um modelo para arquitetar e implementar medidas de cariz político e social.⁶⁷

Imaginemos então que um grupo de sobreviventes de um naufrágio acaba numa ilha deserta e abundante em «recursos», na qual provavelmente ficarão até ao resto das

⁶⁵ Ver Dworkin, 2002: 4-7.

⁶⁶ Diferenças entre Rawls e Dworkin expressas em Dworkin, 1981: 338-345; Dworkin, 2002: 330-331.

⁶⁷ Os três objetivos do projeto em Dworkin, 1981: 290-292.

suas vidas. Assumindo que ninguém detém *a priori* direitos especiais de propriedade (*princípio da importância igual*), decidem dividi-los igualmente entre eles. Para o efeito aderem também ao «teste da inveja»⁶⁸ (*envy test*) segundo o qual a distribuição só será igualitária se no fim do procedimento nenhum indivíduo vier a preferir o conjunto de «recursos» de outro em vez do seu próprio.

Um dos sobreviventes, via eleição, fica incumbido de efetuar a tarefa. Porém numa primeira instância surge logo um entrave. Não é possível dividir fisicamente todos os «recursos» em partes idênticas por diversas razões enunciadas⁶⁹: Alguns são indivisíveis, como vacas leiteiras, e a quantidade disponível pode não corresponder exatamente ao mesmo número de habitantes; outros são quantitativamente divisíveis, como lotes de terra para cultivo, mas suscetíveis de diferenças qualitativas (uns terrenos são mais férteis do que outros). Assim, o risco de reprovar ao «teste da inveja» é iminente.

De forma a contornar a questão, suponhamos que por magia ou contacto com uma ilha vizinha, o divisor troca os «recursos» disponíveis por ovos de tarambola e um tipo de vinho caro⁷⁰, repartindo-os em conjuntos idênticos (quantitativa e qualitativamente) pelos habitantes. Neste caso o «teste da inveja» parece satisfeito, no entanto a divisão é injusta, pois beneficia as preferências de uns, aqueles que eventualmente gostam deste tipo de «recursos», em detrimento de outros, aqueles que os detestam. A escolha é meramente arbitrária, recordando o léxico Rawlsiano, estar-se-ia a privilegiar uma conceção particular de bem, deixando a Justiça de desempenhar um papel precedente e neutral.

Por fim, a solução apresentada de maneira a pôr cobro à injustiça e arbitrariedade encontra-se na introdução de um sistema preliminar de economia de mercado, pautado pela relação entre a oferta e a procura. Assim, são distribuídas conchas⁷¹, em porções iguais entre todos, valendo apenas enquanto objeto de troca na aquisição dos outros «recursos». Se alguém quiser comprar determinado item avisa o leiloeiro da sua pretensão, este consulta os demais putativos interessados, fixando por fim um preço consoante as ofertas realizadas⁷². Esta proposta satisfaz o «teste da inveja» pois ninguém tem como invejar posses alheias que poderiam muito bem ter sido adquiridas

⁶⁸ Dworkin, 1981: 285.

⁶⁹ Dworkin, 1981: 285.

⁷⁰ Para facilitar tradução desta maneira o que Dworkin designa por *pre-phylloxera claret*.

⁷¹ Têm o mesmo papel que o dinheiro.

⁷² Parte-se do princípio de que todos têm igual peso no acesso ao mercado, não contamos com informações privilegiadas ou práticas impostoras e coercivas.

para si mediante a mesma quantidade de conchas (igualmente disponíveis) se apenas decidiu não o fazer. Nem os conjuntos de «recursos» detidos são arbitrários, correspondem às escolhas individuais.⁷³

Dworkin menciona duas razões pelas quais a ideia de economia de mercado vem sendo distinguida⁷⁴. A primeira, de natureza instrumental, reivindica a maior eficácia do mecanismo em proporcionar aos sujeitos o alcance dos seus objetivos. Um mercado competitivo e concorrencial permite à partida diversas opções de maior qualidade e preços mais acessíveis. A segunda, de cariz político e deontológico, consiste no apelo do sistema enquanto condição necessária para a liberdade individual, nomeadamente no que diz respeito ao exercício da livre iniciativa e escolha dos cursos de vida pretendidos.

Contudo, alerta que a economia de mercado, historicamente, tem também contribuído para o fomento das desigualdades. O mesmo é passível de acontecer na ilha. Embora possuam inicialmente os mesmos «recursos», o uso particular que cada um lhes empregar gerará provavelmente assimetrias no futuro:

“Some may be more skillful than other at producing what others want and will trade to get. Some may like to work, or to work in a way that will produce more to trade, while others like not to work or prefer to work at what will bring them less. Some will stay healthy while others fall sick, or lightning will strike the farms of others but avoid theirs. For any of these and dozens of others fall reasons some people will prefer the bundle others have in say five years, to their own.”⁷⁵

Por conseguinte, torna-se essencial assinalar em que medida estas devem ser toleradas ou não tendo em conta que os níveis de riqueza e rendimento dependem da responsabilidade individual, das contingências sociais e naturais de sorte e azar, assim como das decisões políticas em matéria económica, fiscal e laboral. Só assim se apurará até que ponto a *Igualdade de Recursos* (e inerentemente o «teste da inveja») é compatível com a realidade efetiva, na qual estão presentes o emprego, produção, investimento e comércio.

⁷³ Poderiam preferir outros «recursos» indisponíveis na ilha, mas a sociedade não pode ser responsabilizada por isso, não está sob seu controlo direto.

⁷⁴ Dworkin, 1981: 284.

⁷⁵ Dworkin, 1981: 292-293.

2.2. Dois tipos de sorte

Recordando um exemplo anterior, Rawls e Dworkin concordam, pelo menos, quanto à injustiça de uma sociedade em promover a satisfação de preferências e ambições particulares, como gostos caros, na medida em que os indivíduos são inteiramente responsáveis por elas. Enquanto frutos das escolhas, estas pertencem à “pessoa” não constituindo portanto motivo algum que legitime o direito individual a quantidades maiores de «recursos»⁷⁶. Por outro lado, as capacidades, físicas e mentais, e os talentos são atribuídos às “circunstâncias” do acaso⁷⁷.

Contudo, para Dworkin, nem sempre se verifica uma separação cabal entre a responsabilidade e a sorte. As duas noções encontram-se por vezes correlacionadas, como procura mostrar mediante a distinção entre «sorte opcional» (*option luck*) e «sorte bruta» (*brute luck*).

A primeira diz respeito aos casos em que os indivíduos concorrem para ela. Ou seja quando decidem tomar determinada ação (sem que nada os obrigue a tal) cujas consequências possíveis (boas e más) conhecem previamente, correndo um risco que poderiam ter recusado de antemão. Por exemplo, um sujeito que decida, face aos dados do mercado disponíveis, investir grande parte do seu dinheiro nas ações de uma empresa em fase embrionária, está a aceitar expor-se voluntariamente aos efeitos da sorte, nomeadamente à hipótese de vir a lucrar (boa «sorte opcional») ou eventualmente ter de assumir as perdas (má «sorte opcional»)⁷⁸.

Já a segunda é independentemente das escolhas individuais, ocorrendo sem que os riscos possam ser antecipadamente calculados e evitados. Um sujeito com um problema físico ou mental de nascença, ou resultado de um acidente inesperado no decurso da vida, sofre de má «sorte bruta» sem que tenha concorrido para tal.

“I shall distinguish at least for the moment, between two kinds of luck. Option luck is a matter of how deliberate and calculated gambles turn out – whether someone gains or loses

⁷⁶ Assim as teorias *Welfaristas* falham, quer defendam a promoção da utilidade enquanto estados da consciência prazerosos (*conscious-state theories*), quer a satisfação das preferências (*success theories*). Estas questões são abordadas com maior minúcia em “What is Equality? Part I: Equality of Welfare” (Dworkin, 1981: 185-246).

⁷⁷ Ver Dworkin, 2002: 287-291.

⁷⁸ Os jogos e o mercado de apostas são bons exemplos em que a «sorte opcional» está presente.

through accepting an isolated risk he or she should anticipated and might have declined. Brute luck is a matter of how risks fall out that are not in that sense deliberate gambles”⁷⁹

Sendo cada um responsável pela vida que resolveu seguir, então tanto aqueles que selecionam opções arriscadas, como os que agem com maior prudência têm a obrigação de colher as consequências das respectivas escolhas. O grau de propensão e aversão ao risco constitui um traço da personalidade e não das circunstâncias⁸⁰. Por conseguinte, as desigualdades em termos de riqueza e rendimento decorrentes de fatores de «sorte opcional» são assim compatíveis com a *Igualdade de Recursos*, desde que todos tenham as mesmas informações e oportunidades disponíveis para arriscar⁸¹.

Pela lógica inversa, as derivadas da «sorte bruta», logo inimputáveis à responsabilidade, devem ser mitigadas⁸². Com esse efeito introduz-se à teoria um mercado de seguros contra este tipo de situações.

2.3. Mercado hipotético de seguros contra *handicaps*

As capacidades físicas e mentais devem também ser entendidas enquanto «recursos» – pessoais – na medida em que os indivíduos geram valor quando os conjugam aos outros – «recursos» impessoais – como o rendimento e demais bens materiais.

Assim, os portadores de insuficiências desta natureza terão, em princípio, menos «recursos» à disposição, ficando em desvantagem: partem com um nível de consumo acrescido, pois precisam de canalizar certas quantidades de forma a colmatar as suas necessidades especiais; os problemas de que padecem limitam negativamente as competências para qualquer modalidade de rentabilização futura. Pressupõe-se que ninguém deseja nem é responsável pela própria condição, trata-se portanto de casos decorrentes da má «sorte bruta»⁸³.

⁷⁹ Dworkin, 1981: 293.

⁸⁰ “Some people enjoy, while others hate risks; but this particular difference in personality is comprehended in a more general difference between the kinds of lives that different people wish to lead.” (Dworkin, 1981: 294).

⁸¹ Passando assim ao «teste da inveja».

⁸² Este raciocínio está presente em Dworkin, 1981: 292-296.

⁸³ Por exemplo, um indivíduo que contrai cancro nos pulmões em consequência do hábito de fumar partilha parte da responsabilidade da sua situação. Contudo, no presente trabalho, não abordarei estes casos mais complicados. Refiro-me aos problemas físicos e mentais derivados da «sorte bruta», excluindo da discussão os eventualmente decorrentes da «sorte opcional».

Contudo, Dworkin jamais defenderia uma proposta compensatória que visasse transferir parcialmente as capacidades dos sujeitos mais afortunados para os menos dotados. Aliás, tal até se mostra impossível, os «recursos» pessoais afiguram-se significativamente diferentes dos impessoais (ou materiais), pois ao contrário destes, são inalienáveis, intransferíveis e não podem ser manipulados⁸⁴. Logo, o défice individual dos primeiros só será eventualmente compensado, até certo ponto⁸⁵, mediante uma distribuição quantitativamente maior dos últimos.

Para além disso, na teoria não está patente o intuito de igualizar os poderes físicos e mentais entre os indivíduos. Antes, o objetivo da *Igualdade de Recursos* é fazer com que o acesso aos «recursos» materiais não seja afetado pela «sorte bruta» mas sim pelas escolhas de cada um, num contexto de oportunidades iguais para todos.

O papel dos seguros é precisamente esse, o de estabelecer uma ponte entre os dois tipos de sorte. Por exemplo, se o Tomé e o Lucas têm, em termos probabilísticos, riscos idênticos de ficarem incapacitados e está disponível no mercado uma gama de seguros contra acontecimentos do género, então a decisão de os comprar assemelha-se a um caso de «sorte opcional». Suponhamos que ambos, devido a um acidente, vêm a sofrer do mesmo problema mas o primeiro, ao contrário do segundo, havia optado por gastar as suas conchas noutras comodidades em vez de segurança. Neste cenário, é de certa forma responsável por ficar numa situação menos favorável⁸⁶. Porém, a distinção não é totalmente eliminada, uma pessoa protegida por um seguro que, derivado de má «sorte bruta», perca a visão acaba em pior posição do que estaria se porventura nunca viesse a precisar de usá-lo, por exemplo.

“Insurance, so far as it is available, provides a link between brute and option luck, because the decision to buy or reject catastrophe insurance is a calculated gamble. Of course, insurance does not erase the distinction. Someone who buys medical insurance and is hit by an unexpected meteorite still suffers brute bad luck, because he is worse off than if he had bought insurance and not needed it. But he has had better option luck than if had not bought the

⁸⁴ Dworkin, 1981: 300- 301.

⁸⁵ Obviamente, por vezes só é possível atenuar o dano e não compensar totalmente. Por exemplo, uma pessoa que perca a visão num acidente não a conseguirá recuperar caso receba uma porção maior de «recursos» materiais. Esse também não é propriamente o objetivo da teoria, como será claro mais adiante (Dworkin, 1981: 300).

⁸⁶ Ver exemplo em Dworkin, 1981: 296-297.

insurance, because his situation is better in virtue of his not having run the gamble or refusing insure.”⁸⁷

No entanto, na realidade os riscos não se encontram igualmente distribuídos por todos, nem tão-pouco se assemelham as condições pelas quais as ocorrências perniciosas possam ser antecipadamente conhecidas e devidamente prevenidas. Como o autor assinala: uns carregam doenças desde a nascença; alguns desenvolvem-nas antes de obterem conhecimento suficiente para subscrever um seguro; outros são biologicamente mais suscetíveis, a quem será provavelmente exigido, pelas seguradoras, o pagamento de uma tarifa maior, de maneira a acautelar as perdas⁸⁸. Por conseguinte o mecanismo continua contaminado pela «sorte bruta» e portanto falha. Recordando, um dos requisitos que legitimam as desigualdades procedentes da «sorte opcional» é a presença de oportunidades iguais para arriscar, mas tal assim não acontece.

Face a isto, Dworkin apresenta como solução a introdução de um mercado hipotético de seguros, fundamentado num raciocínio contrafactual. Recorrendo a uma espécie de «véu da ignorância», pede-nos que questionemos até que patamar, de um seguro contra eventuais incapacidades, o cidadão médio da sociedade pagaria caso todos os indivíduos, numa idade apropriada, partilhassem os mesmos riscos de vir a desenvolvê-las⁸⁹. Em resultado do exercício, estabelece-se na ilha a obrigatoriedade, para toda a gente, da subscrição do nível calculado de cobertura, mediante determinado custo. Similar aos sistemas de taxas, o dispositivo prevê que os pagamentos de uns contribuam na compensação dos problemas de outros, os indivíduos menos afortunados, através da atribuição de mais «recursos» materiais.

Convém ainda clarificar uma questão. Por razões já apresentadas, a sociedade não reconhecerá privilégios especiais às preferências particulares. Porém, algumas em virtude da sua natureza deverão ser consideradas enquanto doenças e estar, portanto, sob a alçada do mesmo mercado de seguros. Nomeadamente, certas obsessões com que alguns sujeitos são forçados a lidar, afetando-lhes negativamente os respetivos projetos de vida, mas que desejariam não ter de o fazer: perversões, vícios, etc.

⁸⁷ Dworkin, 1981: 293.

⁸⁸ Os exemplos são elencados em Dworkin, 1981: 297.

⁸⁹ Exclui-se os factos conhecidos, logo assume-se que ainda ninguém as desenvolveu.

2.4. Mercado hipotético de seguros contra faltas de talento

Por fim, falta avaliar em que medida os efeitos decorrentes das variações de talento são ou não compatíveis com a *Igualdade de Recursos*.

A produção e as transações, presentes numa economia dinâmica, originam, ao longo do decurso histórico, desigualdades no que se refere à posse de riqueza e rendimento. Em contraste com a etapa inicial do «leilão», o emprego particular que cada indivíduo concede aos seus «recursos», propiciará, muito provavelmente, assimetrias interpessoais na distribuição futura dos mesmos. Uns verão a propriedade correspondente ampliada, outros nem tanto.

Se todos fossem dotados com talentos iguais de rentabilização, isto é, caso conseguissem, potencialmente, alcançar resultados análogos aos dos outros a partir dos mesmos «recursos», então as desigualdades seriam totalmente imputáveis à responsabilidade individual⁹⁰, não constituindo nenhum problema de maior para a teoria em geral, nem particularmente no que concerne ao «teste da inveja». Neste cenário, um sujeito que decida desembolsar grande parte da sua quantia em prol de uma vida ociosa, não pode, com justiça, invejar os bens de alguém que inversamente optou por um percurso de dedicação e trabalho, pois conseguiria estar numa posição semelhante caso tivesse tomado as mesmas opções (uma vez que têm habilidades iguais). Logo, ambas as situações, porventura atribuíveis a fatores de «sorte opcional», resultam das respetivas escolhas pessoais.

“So we must apply the envy test diachronically: it requires that no one envy the bundle of occupation and resources at the disposal of anyone else over time, though someone may envy another’s bundle at any particular time. (...) If everyone had equal talents (as we have been assuming just now), the initial auction would produce continuing equality of resources even though bank-account wealth became more and more unequal as years passed.”⁹¹

Contudo, na realidade os talentos dificilmente se encontram sempre tão linearmente dispostos e os problemas surgem precisamente quando estes diferem consideravelmente entre as pessoas. Fazendo uso de um exemplo do autor⁹², o Claude partilha com Adrian a ambição por uma carreira dedicada à produção agrícola, mas em

⁹⁰ Ver o exemplo do Adrian e do Bruce (Dworkin, 1981: 304-306).

⁹¹ Dworkin, 1981: 306.

⁹² Dworkin, 1981: 306-307.

virtude de ser, para o efeito, menos talentoso não usufruirá das mesmas oportunidades de sucesso. No atual contexto, terá motivos suficientes para invejar o conjunto do outro, uma vez que as assimetrias relativas aos seus «recursos» decorrem de circunstâncias, das quais não são responsáveis («sorte bruta»), e não das próprias escolhas.

Torna-se então necessário encontrar uma solução que permita continuar a fazer cumprir simultaneamente os dois requisitos da *Igualdade de Recursos*: 1) A distribuição de «recursos» deve refletir as escolhas pessoais (*ambition-sensitive*); 2) A distribuição de «recursos» não deve ser afetada por fatores das circunstâncias, tais como incapacidades e variações de talento (*endowment-insensitive*).⁹³

Consequentemente, pelo menos duas perspectivas têm de ser rejeitadas. Por um lado, uma conceção *meritocrática*, como a *starting-gate theory* Lockeana⁹⁴, viola o segundo requisito, na medida em que ao defender o direito individual à propriedade integral do produto derivado do trabalho permite que o valor gerado seja fortemente influenciado pelas diferentes habilidades de cada um⁹⁵.

Por outro, um sistema de incentivos (próximo do defendido por Rawls) que preconize a retenção coletiva dos dividendos gerados por sujeitos com talentos superiores negligencia o papel conferido às suas escolhas, esforços e ambições, acabando estes praticamente escravos dos próprios dotes⁹⁶. Logo, contradiz o primeiro requisito.

“We need not, in fact, look very far; for the principle that people should not be penalized for talent is simply part of the same principle we relied on in rejecting the apparently opposite idea, that people should be allowed to retain the benefits of superior talent. The envy test forbids both of these results.”⁹⁷

Posto isto, é preciso encontrar uma alternativa, desta feita congruente com a teoria, que leve a sério as escolhas pessoais e seja ao mesmo tempo capaz de neutralizar os efeitos moralmente arbitrários do acaso. Nesse sentido, parece, à primeira vista, sensato propor a implementação de um esquema redistributivo que passe, após rigoroso escrutínio, por taxar a fração do rendimento atribuível aos talentos, e conceder

⁹³ Dworkin, 1981: 311.

⁹⁴ Locke, 2006.

⁹⁵ A perspectiva é análoga àquilo que Rawls entende por *sistema de liberdade natural*.

⁹⁶ Face ao encargo que os sujeitos mais dotados teriam de suportar, poderiam mesmo vir a invejar os conjuntos de «recursos» daqueles menos abastados, violando também por esta via o «teste da inveja».

⁹⁷ Dworkin, 1981: 312.

simultaneamente o direito individual à posse da parte referente às ambições. Porém, uma identificação tão exata é praticamente impraticável devido à dependência recíproca entre os dois elementos. Por vezes as ambições incitam ao desenvolvimento de determinados talentos e vice-versa⁹⁸: Um jovem com o objetivo futuro de se tornar futebolista profissional sentir-se-á inclinado a testar as suas habilidades, ou pelo contrário, a descoberta precoce de certos atributos poderá ajudar a alimentar tal desejo, dando fortes motivos para treiná-los. No final será impossível distinguir com total exatidão aquilo que na performance desportiva se deve apenas a um dos fatores e não ao outro.

Tornar-se-á, no entanto, viável a adoção de um mercado de seguro hipotético contra os efeitos decorrentes da falta de certos talentos, análogo ao que fora implementado relativamente às incapacidades⁹⁹? Desta forma: Imaginando que todos, ignorantes das suas próprias situações, partilhariam a mesma probabilidade de vir a sofrer as consequências da falta de um conjunto particular de talentos, até que nível de cobertura, e a que preço, cada sujeito pagaria por um seguro que lhes garantisse proteção face a tais possibilidades?

Nos moldes atuais não se conseguirá alcançar uma resposta verosímil. Conforme indiquei, a posição económica futura de cada indivíduo resulta da combinação de um conjunto particular de talentos com determinadas ambições particulares e deste jeito qualquer previsão, nesse sentido, calculada a partir da eventual ausência (ou presença) dos primeiros será insuficiente. Dada a ignorância relativamente a estes, estar-se-ia a especular demasiado acerca do peso atribuível às ambições pessoais no processo, que não pode ser rigorosamente delimitado devido à dependência mútua existente entre ambos, assinalada anteriormente. Assim, será impossível apurar um valor médio generalizável para todos e consequentemente o raciocínio contrafactual falha.

“The indeterminacy is manageable in the case of ordinary handicaps, because generalizations are nevertheless possible. But it would not be manageable in the case of skills, because if we suppose that no one has any idea what talents he has, we have stipulated away too much of his personality to leave any intelligible base for speculation about his ambition, even in a general or average way. The connection between talents and ambitions (...) is much closer

⁹⁸ Dworkin, 1981: 312-314.

⁹⁹ Há uma diferença efetiva, ou seja, as lacunas pessoais quanto às habilidades encontram-se previamente fixados e conhecidas, ao passo que os défices físicos e mentais dependem muito mais das contingências futuras. No entanto, ao abrigo do raciocínio hipotético, serão tratadas de forma semelhante (Dworkin, 1981: 315).

than between ambition and handicaps – it is, for one thing, reciprocal – and much too close to permit that sort of counterfactual speculation.”¹⁰⁰

Dworkin propõe então a reformulação do exercício. Supõe-se agora que, previamente à realização do «leilão», os dados relevantes de cada habitante - talentos, gostos, ambições, atitude perante o risco, etc. – são enviados para um computador altamente sofisticado. Este, com tal informação, prevê os efeitos subsequentes do «leilão», nomeadamente a estrutura remuneratória (*projected income structure*) - o número de pessoas que auferem cada nível de rendimento. Os indivíduos têm conhecimento geral da última, embora não acedam à base de dados nem saibam o lugar concreto em que cada um terminará. Na atual conjuntura, ao contrário da anterior, têm consciência das suas próprias características mas sem fazerem ideia do nível que estas permitirão obter. Logo, pressupõem de antemão a mesma probabilidade, em relação aos outros, de vir a ocupar no futuro qualquer posição particular. O seguro é feito contra a eventual falta de oportunidade para alcançar um determinado nível de rendimento: as seguradoras comprometem-se ao pagamento da diferença entre o nível de cobertura escolhido¹⁰¹ pelo cliente e aquilo que este, após descobertos os resultados do «leilão», terá efetivamente possibilidade de ganhar.

Nestas condições, que nível de cobertura os sujeitos comprariam, em média?¹⁰²

Partindo do princípio de que estes dedicam especial importância à concretização do respetivo projeto de vida, seja ele qual for, presume-se que estejam interessados em reunir uma quantidade preferencialmente mais extensa de meios disponíveis para o efeito e nessa medida a subscrição do patamar máximo de cobertura aparenta ser, à luz da intuição, a melhor escolha. Tal parece refletir uma maior preocupação em maximizar os ganhos do que propriamente em minimizar possíveis perdas e deste jeito o presente mercado hipotético tenderia, porventura, a demarcar-se dos sistemas convencionais de seguros, semelhante ao relativo às incapacidades, e a aproximar-se dos esquemas de jogos, como as apostas, de acordo com a distinção ilustrada pelo autor, recorrendo à teoria económica:

¹⁰⁰ Dworkin, 1981: 316.

¹⁰¹ Assumindo-se que cada nível de cobertura é vendido ao mesmo preço para todos.

¹⁰² O novo raciocínio contrafactual encontra-se expresso pelo autor em Dworkin, 1981: 316-317.

“An insurance problem is posed when a small cost purchase reimbursement for an unlikely but serious loss. A gambling problem is posed when a small cost purchase a small chance of a large gain.”¹⁰³

Contudo, após uma análise mais atenta, tendo em conta a lógica de uma economia de mercado, verificar-se-á afinal que esta opção não se afigura a mais apetecível. Tanto as seguradoras como as empresas de apostas perseguem o lucro e nesse sentido têm de garantir que as receitas, provenientes dos clientes, sejam maiores que os custos despendidos em reparações e prémios, respetivamente. Assim, como a citação anterior expressa, as verbas prometidas tornar-se-ão progressivamente mais avultadas, em relação ao preço exigido, quanto menor forem a hipóteses de virem a ser desembolsadas no futuro, de maneira a assegurar que as perdas esperadas jamais superem os ganhos¹⁰⁴. Inversamente, quando mais alto for o nível de cobertura escolhido, a probabilidade dos indivíduos possuírem os talentos necessários para alcançar o rendimento em questão diminui e consequentemente aumentam as chances do risco se concretizar. Perante isto, as operadoras, na busca de retorno financeiro, ver-se-ão forçadas a subir gradualmente os preços dos tarifários, aproximando-os em grande medida, no caso dos níveis mais elevados, dos montantes destinados às compensações correspondentes, o que aliás subverte completamente o próprio conceito de jogo: Se num jogo tradicional normalmente um pequeno custo concorre para uma grande mas improvável soma, na atual situação, pelo contrário, um grande custo concorre para um provável mas pequeno retorno¹⁰⁵.

Por conseguinte, esta via poderá condenar os habitantes da ilha mais talentosos, deixando-os expostos à eventualidade de viverem escravos dos seus próprios atributos (a teoria deixaria de ser *ambition sensitive*): Imaginando que a estrutura remuneratória se encontra ordenada do patamar 1 até ao 100, alguém que compre cobertura, por exemplo, para o nível 80 mas na realidade tenha oportunidade de auferir o rendimento máximo da sociedade, ficará numa posição bastante pior do que estaria se não fizesse o seguro, ou caso não fosse tão habilidoso, pois terá de rentabilizar grande parte dos seus dotes para pagar um tarifário caro, de algo que nem precisaria.

¹⁰³ Dworkin, 1981: 318.

¹⁰⁴ Ver a distinção entre apostas vantajosas e apostas desvantajosas em Dworkin, 1981: 318.

¹⁰⁵ Dworkin, 1981: 319-320.

“Suppose two people, Deborah and Ernest, both purchase insurance at the sixtieth percentile level. Deborah is beautiful and could in fact earn at ninetieth percentile as movie star. They have otherwise the same talents and interests, and these other talents would not earn at the sixtieth level. Ernest recovers under his policy but Deborah does not. She is faced with the choice of a movie career which she detests, or trying to pay the premium and the other expenses of her life from whatever salary she could earn at jobs she and Ernest would both prefer. Ernest can have both such a job and compensation under his policy, and this is therefore much better off. Is this unfair? Deborah is, as it turns out, enslaved by her singular talent.”¹⁰⁶

Porém, segundo Dworkin o dispositivo não deve ser rejeitado mas perspectivado de outra forma, como algo afim ao mercado hipotético proposto referente às incapacidades. Em vez de estarem principalmente focados na obtenção de ganhos, o autor acredita que os indivíduos teriam fortes motivos para se precaverem contra as perdas, mediante a opção por um patamar bem menos elevado: Quanto mais baixo é o nível de cobertura escolhido, aumenta a probabilidade destes possuírem os talentos necessários para almejar o respetivo rendimento, diminuindo os riscos inerentes, e progressivamente os preços cobrados descem¹⁰⁷.

Mas, se do ponto de vista das operadoras parece evidente, já no que concerne aos clientes por que motivo alguém se sentiria tentado a gastar os seus «recursos», ainda que seja um preço pouco significativo, contra algo (ou a favor, no caso dos jogos) cuja probabilidade de ocorrência é tão escassa? Tal é explicável a partir do estudo das variações da utilidade marginal¹⁰⁸.

Ao abrigo desta noção, à medida que o dinheiro vai sendo acumulado há um decréscimo gradual da utilidade marginal por este gerada, ou seja, o próximo euro adquirido terá menos importância que o anterior e assim sucessivamente. De maneira a ficar claro: 100 euros são, possivelmente, muito mais significativos para uma pessoa no limiar da pobreza do que 1000 euros para um milionário, apesar da última quantia ser maior.

Seguindo a mesma lógica, os jogos e os seguros despertam o interesse dos sujeitos, em grande parte, pelo facto do custo exigido consistir, para eles, numa perda da utilidade marginal insignificante relativamente ao enorme valor que os potenciais ganhos ou as eventuais perdas, em questão, representam, respetivamente.

¹⁰⁶ Dworkin, 1981: 323.

¹⁰⁷ Dworkin, 1981: 321-322.

¹⁰⁸ Dworkin, 1981: 318-319.

De modo similar, aos olhos de Dworkin, os habitantes da ilha ao escolherem um patamar de cobertura pouco elevado estariam a calcular, de forma generalizada, o limiar de rendimento abaixo do qual já não lhes seria possível obter uma vida digna, precavendo-se assim, a troco de um preço baixo, contra uma situação que a acontecer revelar-se-ia insuportável. Por esta via, o raciocínio contrafactual encontra-se então bem próximo de um sistema tradicional de seguros: um pequeno custo assegura proteção contra uma perda improvável mas grave.

Mesmo aqueles com possibilidade de ganhar acima desse nível, não veriam, praticamente, as suas escolhas ameaçadas, na medida em que quase todas as ocupações disponíveis permitiriam pagar o tarifário, sem recurso, à partida, a grandes esforços.

“For if the coverage level is so low that almost everyone must earn it to have a decent life, he would have worked that way and practically that hard anyway, and if the premium is very low, as it then would be, he would not have to work to much harder to cover it. He is not much differently enslaved by this talent if the insures than he would be enslaved by his lack of talent if he did not.”¹⁰⁹

Nota-se também alguma paridade com a regra *Maximin*, apresentada no capítulo referente a Rawls, pois também parece preconizar, num contexto de incerteza, algo idêntico à seleção da melhor de entre as piores consequências.

Porém o autor assinala dois defeitos passíveis de serem imputados a este modelo¹¹⁰. Em primeiro lugar, parece injusto que todos paguem o mesmo valor fixo, independentemente das diferenças de natureza económica presentes entre eles. Em segundo, o esquema depende do rendimento que cada um tem “possibilidade” de auferir, cuja avaliação não é exequível na realidade: alguns indivíduos poderiam esconder os seus dotes, burlando assim o sistema; outros, apesar da boa índole, não saberiam, porventura, estimar exatamente o potencial dos seus talentos; não há mecanismos disponíveis com eficácia suficiente para garantir um escrutínio total e preciso na matéria; etc.

Sugere, no entanto, que as dificuldades referidas podem ser relativamente resolvidas, eventualmente, com a substituição da tarifa fixa pela indexação de uma taxa percentualmente progressiva ao rendimento que cada um recebe efetivamente (e não à

¹⁰⁹ Dworkin, 1981: 322-323.

¹¹⁰ Dworkin, 1981: 324.

potencialidade). Logo, os mais pobres pagariam menos do que os ricos. As seguradoras, aparentemente, não se oporiam a esta nova modalidade caso ampliassem deste jeito os lucros, e os clientes, assumindo o decréscimo da utilidade marginal do dinheiro, teriam também boas razões para aceitar.

“The insurance firms would have reason to offer this different scheme if the total premiums paid would be more, and the immigrants buying insurance would also have reason to accept it if the change increased their expected welfare under the condition of equal risk we have stipulated. Since we assume declining marginal utility of money over the range in question, as part of the assumptions on which we speculate that insurance would be bought at all, these conditions will be met.”¹¹¹

2.5. Conclusão – Mais uma vez o problema da conversão

A noção de «vantagem» defendida pela teoria parece não excluir, completamente, os «bens sociais primários», procurando, no entanto, denunciar e corrigir o carácter alegadamente incompleto que os últimos, ao abrigo do *Princípio da diferença*, revelam. Conforme o que fora aduzido, a mera posse dos mesmos meios materiais - «recursos» impessoais – não torna os indivíduos igualmente responsáveis pelos seus fins quando estes dispõem de capacidades (físicas e mentais) e talentos diferentes - «recursos» pessoais – na medida em que a criação de oportunidades efetivas depende da combinação entre os dois fatores¹¹².

Em suma, com o intuito de levar a sério o papel da responsabilidade, Dworkin pretende, na repartição social dos benefícios, mitigar os efeitos derivados do acaso, através da introdução do mercado hipotético de seguros, sem negligenciar ao mesmo tempo as escolhas pessoais. Contribui também para isso a distinção operada entre «sorte opcional» e «sorte bruta».

Consegue a *Igualdade de Recursos*, desta forma, salvaguardar-se das críticas levantadas contra a *Teoria da Justiça como Equidade* e afirmar-se assim enquanto uma alternativa satisfatória?

No meu entendimento, tais objeções só são parcialmente desfeitas. Ao centrar-se numa compensação estritamente individualizada, concernente às características internas

¹¹¹ Dworkin, 1981: 324-325.

¹¹² Pressupondo um contexto em que as liberdades formais estão garantidas para todos.

dos sujeitos, a teoria pouco ou nada prevê relativamente às hipotéticas condições externas -naturais e sociais - que poderão influenciar, favoravelmente ou negativamente, o exercício destas, e que pelo seu cariz requererão, provavelmente, um olhar mais geral e coletivo. Tentarei fazer-me compreender por via do seguinte contraexemplo:

Ex – Suponhamos que o António¹¹³ habita a ilha numa fase de desenvolvimento histórico já bastante considerável. Devido a uma doença de nascença (incurável) que lhe mantém os membros inferiores paralisados, é forçado a lidar com dificuldades notórias de locomoção. Graças ao sistema de seguros, recebe uma pensão extra que lhe possibilita, entre outras coisas, adquirir cadeira de rodas. Imaginemos, no entanto, que a ilha, atualmente, apresenta certas especificidades suscetíveis de condicionar negativamente a utilização, por parte do António, desse mesmo item: a morfologia natural do solo é, em quase toda a extensão, íngreme e acidentada; as infraestruturas, empresas, transportes públicos, escolas, empresas, serviços e demais construções estão, maioritariamente, desajustadas. Assim, persistiriam grande parte dos problemas alusivos tanto à deslocação como ao acesso a determinados espaços e ocupações.

Embora o cenário seja, à partida, compatível com a *Igualdade de Recursos*, o António continuaria prejudicado, quanto às oportunidades disponíveis, em consequência de contingências (naturais e sociais) das quais não é responsável. Por conseguinte, o tratamento de casos deste género solicitará talvez procedimentos sociais e políticos mais profundos para além da simples alocação individual, quantitativamente maior, de «recursos»¹¹⁴.

Mas haverá alternativa melhor?

O exemplo será retomado no capítulo seguinte¹¹⁵.

¹¹³ Estou a aproveitar um exemplo anterior.

¹¹⁴ Independentemente do mercado hipotético de seguros pertencer à esfera pública ou privada.

¹¹⁵ Não me alongarei mais, a teoria será confrontada mais tarde com a perspetiva de Amartya Sen.

Capítulo 3: Amartya Sen – A noção de «vantagem» à luz de uma nova métrica

De acordo com o que foi aqui apresentado, tanto Rawls quanto Dworkin, não obstante as diferenças referidas, subscrevem uma concepção pluralista de bem. Nesse sentido, a ideia de «vantagem», em termos comparativos, define-se a partir dos meios, individualmente disponíveis - «bens sociais primários» ou «recursos», respetivamente – e não dos fins particulares, presumindo-se que estes últimos estão, após uma distribuição justa dos primeiros, a cargo da inteira responsabilidade de cada um.

Porém, segundo Amartya Sen os sujeitos não são, necessariamente, igualmente responsáveis pelos seus cursos de vida em virtude de possuírem «bens sociais primários» ou «recursos» idênticos. Ou seja, a conversão destes em liberdades efetivas dependerá doutros fatores para além da sua mera posse, são eles: *heterogeneidades pessoais; diversidades no ambiente físico; variações no clima social; diferenças nas perspetivas relacionais*.

Consequentemente defende que a avaliação da «qualidade de vida» não diz respeito aos meios¹¹⁶ em si mesmos, mas àquilo que denomina por *capabilities*¹¹⁷, isto é, as reais oportunidades da pessoa para alcançar e combinar, de entre as várias opções, estados e atividades (*beings and doings*) que considere valiosos – *functionings*.

Conseguirá esta proposta (i) oferecer uma noção de «vantagem» capaz de suplantar os defeitos patentes nas duas teorias anteriores (revelando-se assim superior) e (ii) estabelecer um arquétipo universalmente aplicável em termos de políticas públicas? É isso que tentarei analisar e discutir neste capítulo.

3.1. *Capabilities* e não apenas meios de realização

Sen acredita, independentemente da concepção particular de bem eleita por cada indivíduo, num padrão comum de «vantagem» extensível para toda a Humanidade, assente na obtenção e exercício de *capabilities* relativamente a *functionings* valiosos.

¹¹⁶ Embora possam ser importantes.

¹¹⁷ Ao longo do trabalho manterei os termos *capabilities* e *functionings*, por achar que nenhuma tradução, em português, consegue expressar fielmente o mesmo significado (talvez «capacidades» e «funcionamentos», respetivamente, sejam os que mais se aproximam).

Os *functionings* são todos os (1) estados e (2) atividades (*beings and doings*) com que um humano poderá, eventualmente, lidar ao longo da vida, tais como: 1) estar nutrido, protegido, sentir prazer, etc.; 2) desempenhar certa profissão, viajar, estudar, cozinhar, etc. Derivadas destes, as *capabilities* consistem nas oportunidades efetivas que dispõe para os alcançar e combinar¹¹⁸, refletindo, no conjunto, a dimensão da sua liberdade quanto à possibilidade de optar pelo curso de vida pretendido¹¹⁹. No fundo, uma *capability* define-se basicamente pela conjugação entre a oportunidade formal e a capacidade para atingir o *functioning* correspondente¹²⁰. Imaginemos três cenários: a) uma seguradora concede a certo cliente (antigo), em troca de determinado valor, um seguro de saúde exclusivo, porém este terá de recusar por não possuir condições financeiras para a aquisição – tem a “oportunidade” (formal) mas não a “capacidade”; b) contrariamente, alguém possui dinheiro suficiente para o efeito mas tal possibilidade não lhe é solicitada pela seguradora (talvez por ser um cliente mais recente) – tem a “capacidade” mas não a “oportunidade”; c) o cliente em questão reúne as duas condições, isto é, a seguradora faz-lhe a mesma proposta e este, simultaneamente, dispõe dos recursos necessários – tem a “oportunidade” e a “capacidade”, em suma a *capability*.

Importa realçar, no mínimo, três pontos acerca desta nova abordagem.

Primeiro, as *capabilities* constituem então, no âmbito social e político, o objeto principal para a promoção e comparação interpessoal dos respetivos níveis de vida. Nessa medida, a pobreza¹²¹ é entendida como um défice destas, competindo à sociedade proporcioná-las equitativamente para todos, referente a combinações de *functionings* básicos¹²² - (1) uns mais elementares, relacionadas com a subsistência física, (2) outros mais complexos e de análise difícil: 1) estar adequadamente nutrido, de boa saúde, alojado, protegido, escapar à morte prematura, etc.; 2) tomar parte ativa na comunidade, aparecer em público sem sentir vergonha, ter respeito próprio, etc.

Segundo, os dois conceitos afiguram-se, por si só, neutros, estando o conteúdo moral destes dependente do contexto normativo em que se encontram inseridos. No sentido mais lato, incluir-se-ão também dentre os *functionings*, ao contrário dos

¹¹⁸ Uma pessoa que tenha de optar entre alimentar-se ou alojar-se não terá as mesmas *capabilities* de alguém que consiga combinar as duas opções ao mesmo tempo.

¹¹⁹ Os termos encontram-se definidos em Sen, 1979: 218; Sen, 1992: 4-5, 39-40; Sen, 1996: 31-38.

¹²⁰ Daí traduzir-se por oportunidade “efetiva”, “real” ou “substancial”, por ir além da esfera meramente “formal”.

¹²¹ Cf. Para a questão da pobreza em Sen, 1992: 103-116; Sen, 1996: 40-42.

¹²² Sen, 1979: 217-220.

exemplos anteriormente referidos, elementos alegadamente perniciosos e indesejáveis: matar, roubar, estuprar, sentir dor, estar subnutrido, etc. Posto isto, será porventura necessário acrescentar à teoria princípios suplementares de forma a permitir classificar, gradativamente, quais devem ser por um lado socialmente permitidos/ encorajados e por outro proibidos/ desencorajados.

Terceiro, embora o foco incida sobre os fins a aceção não se coaduna com uma ideia unívoca e homogénea de bem, ao jeito das teorias *Welfaristas*¹²³, abrindo antes caminho para o pluralismo e heterogeneidade (requisitos reivindicados, é bom lembrar, por Rawls e Dworkin). Devido à diversidade existente entre as pessoas¹²⁴, estas valorizarão diferentemente os vários estados e atividades (e combinações dos mesmos) preferindo, cada qual à sua maneira, determinados conjuntos em detrimento de outros. Mesmo quando coincidem, como acontecerá, presumivelmente, em torno dos mais elementares e fundamentais à preservação vital, os modos de concretização poderão variar por razões de cariz subjetivo, cultural, histórico, moral, político, social, económico, ambiental, tecnológico ou religioso: por exemplo, um indivíduo vegetariano, em busca de um nível nutricional adequado, não se alimentará da mesma forma comparativamente com alguém, partilhando o mesmo objetivo, que consuma produtos de origem animal.

Assim, nestes moldes será difícil formular uma lista universal e completa de *capabilities*¹²⁵.

“It is important not to see the use of the capability approach as an ‘all or nothing’ exercise. Indeed, the nature of interpersonal comparisons of well-being as well as the task of inequality evaluation as a discipline may admit incompleteness as a regular part of the respective exercise. An approach that can rank the well-being of every person against that of every other in a straightforward way, or one that can compare inequalities without any room for ambiguity or incompleteness, may well be at odds with the nature of these ideas. Both well-being and inequality are broad and partly opaque concepts. Trying to reflect them in the form of totally complete and, clear-cut orderings can do less than justice to the nature of these concepts.”¹²⁶

¹²³ A felicidade é apenas, para Sen, um *functioning* importante, como muitos outros, mas não o único Sen, 1992: 4.

¹²⁴ Sen, 1992: 19-21.

¹²⁵ A questão da incompletude em Sen, 1992: 46-49.

¹²⁶ Sen, 1992: 48.

Na perspetiva do autor, Rawls¹²⁷ ao supor que a mera posse idêntica de «bens sociais primários» concederia aos indivíduos a mesma liberdade, para a realização dos projetos de vida correspondentes, está a olvidar tal diversidade humana. Caso estes fossem similares conseguiriam, porventura, resultados análogos a partir de meios iguais. Contudo, na realidade, diferem tanto nas características internas (a si inerentes) quanto nas externas (relativas à envolvência exterior), tornando portanto essa hipótese inviável. Ou seja, não apenas a aquisição de «bens sociais primários», especificamente a riqueza e o rendimento¹²⁸, mas também a sua conversão em oportunidades substanciais é muitas vezes influenciada por contingências inimputáveis à responsabilidade individual. Sen elenca quatro fatores de variação¹²⁹.

- 1) *Heterogeneidades pessoais* – As pessoas divergem, entre si, relativamente aos seus atributos físicos e mentais (idade, sexo, doenças, capacidades, talentos, sistema metabólico, etc.) fazendo com que as respetivas necessidades e aptidões de rentabilização sejam manifestamente desiguais: por exemplo, uma mulher grávida, em virtude das carências inerentes à sua condição, precisará provavelmente de mais rendimento para atingir o mesmo grau de conforto comparativamente com alguém que não esteja nessa circunstância¹³⁰.
- 2) *Diversidades no ambiente físico* – A envolvência natural afeta também o nível de conversão: certo sujeito viverá, à partida, melhor com 1000 euros num contexto ambiental favorável do que outro, detentor da mesma quantia (rendimento real), mas obrigado a enfrentar condições adversas (cheias, sismos, secas, epidemias, etc.).
- 3) *Variações no clima social* – A eficácia de acesso às oportunidades tem tendência a alternar de acordo com os aspetos ligados à envolvência social, nomeadamente as infraestruturas, organização económica, taxa criminal, nível de discriminação étnica, tratamento de género, enquadramento legal e fornecimento de serviços públicos: será diferente viver, ainda que com o mesmo rendimento, numa sociedade com acesso universal a ensino e saúde por comparação a outra sem tal aprovisionamento.

¹²⁷ Crítica à posição de Rawls em Sen, 1979: 213-216; Sen, 1992: 8-9, 26-28, 31-38, 75-87; Sen, 2010: 97-124, 345-358.

¹²⁸ Elemento que permite apurar o «sujeito representativo» em pior situação, convém recordar.

¹²⁹ Sigo a lista apresentada em Sen, 2010: 346-350.

¹³⁰ Podemos encontrar este exemplo em Sen, 1992: 27; Sen, 2010: 114.

- 4) *Diferenças nas perspectivas relacionais*¹³¹ – Em resultado dos padrões simbólicos (culturais, históricos, religiosos, etc.) estabelecidos dentro de cada comunidade, fruto das relações intersubjetivas, o alcance dos *functionings* mais elementares poderá, consoante o lugar, exigir níveis de rendimento bastante díspares: “ (...) relativamente à indumentária e a outros bens visíveis de consumo, os padrões exigíveis para que uma pessoa possa ‘aparecer em público sem se sentir envergonhada’ poderão ser superiores numa sociedade mais rica do que numa que seja mais pobre (...) O mesmo vale para os recursos pessoais necessários para que se possa tomar parte da vida da comunidade, e em muitos contextos, até mesmo para se conseguir satisfazer os mais elementares requisitos do respeito por si mesmo.”¹³²

Em suma, a importância de um meio não é intrínseca mas condicional, o seu valor está diretamente correlacionado com o fim que permite obter, isto é, aquilo que faz pelos indivíduos, não devendo portanto ser avaliado isoladamente. Por conseguinte, parece haver fortes motivos para se adotar uma métrica, nesta matéria, centrada nas oportunidades propriamente ditas – *capabilities* – e não nos «bens sociais primários». Ao não levar suficientemente a sério a verdadeira relação destes últimos com as vidas das pessoas a abordagem Rawlsiana mostra-se, na perspectiva de Sen, “fetichista”.

“Indeed, it can be argued that there is, in fact, an element of ‘fetishism’ in the Rawlsian framework. Rawls takes primary goods as the embodiment of advantage, rather than thinking advantage to be a *relationship* between persons and goods”¹³³

Já a proposta de Ronald Dworkin, conforme a exposição, demonstra alguma sensibilidade relativamente à questão da conversão, mormente ilustrada pelo espaço reservado às incapacidades e aos défices de talento, obviamente em consonância com a distinção entre os dois tipos de «recursos» - pessoais e impessoais. Porém revela-se, na minha visão, insuficiente. Como tem apenas em linha de conta algumas *heterogeneidades pessoais* (*handicaps* e faltas de talento), negligenciando as demais fontes de variação aqui introduzidas, acaba consequentemente por fazer um diagnóstico

¹³¹ É sobretudo um elemento de comparação intersocial.

¹³² Sen, 2010: 348.

¹³³ Sen, 1979: 216.

incompleto da relação entre a aquisição de «recursos» (*income earning*) e a aptidão para gerar valor através destes (*income converting*)¹³⁴.

Procurarei sintetizar e clarificar a presente discussão retomando o exemplo do capítulo anterior. O António veria certas oportunidades indisponíveis em consequência de uma paralisia nas pernas. Como cada uma das três perspetivas enfrentaria o caso?

Ao abrigo da *Teoria da Justiça como Equidade*, mais especificamente do *Princípio da diferença*, o António não beneficiaria de nenhum tratamento especial pelo facto de estar incapacitado, uma vez que o apuramento do «sujeito representativo» em pior situação atende só aos elementos económicos (excluindo-se todos os outros). Nesse sentido, apenas este último, e unicamente em termos de riqueza e rendimento¹³⁵, seria compensado (constituindo-se enquanto critério legitimador no que concerne às desigualdades distributivas).

Por seu turno, sob alçada da *Igualdade de Recursos* ser-lhe-ia atribuído uma porção maior de «recursos» em virtude do problema físico, possibilitando, entre outras coisas, obter cadeira de rodas. Contudo, convém lembrar, a eficácia de utilização deste equipamento, no presente exemplo, é condicionada negativamente pela sua inadequação a outros fatores de variação cuja simples alocação individual de bens materiais não possibilitaria resolver, nomeadamente a presença de um solo íngreme – *diversidade no ambiente físico* – assim como infraestruturas e serviços inadaptados (escolas, empresas, transportes, espaços público) – *variações no clima social*. Logo, manter-se-iam grande parte das dificuldades.

Finalmente, Sen defenderia, porventura, que relativamente ao caso estaria em causa, acima de tudo, o défice de um conjunto de *capabilities* combinadas – liberdade de locomoção e exercício corporal; capacidade para frequentar e aceder a determinados espaços e ocupações; poder de participação ativa na comunidade; possibilidade de escolher e planear uma carreira – incumbindo à sociedade o papel de o colmatar, ou atenuar (caso não fosse possível fazer melhor) mediante meios que, de acordo com a especificidade em questão, se revelassem adequados. Assim, faria sentido, por exemplo: atribuir mais rendimento ao António, de maneira a que este pudesse comprar uma cadeira de rodas e suprir outras, eventuais, necessidades referentes à sua situação;

¹³⁴ Embora não explore totalmente a disputa teórica entre os dois autores, deve-se assinalar que Dworkin critica a proposta assente nas *capabilities* (Dworkin, 2002: 299- 303) à qual Sen contrapõe (Sen, 2010: 358-364). Para compreender a diferença entre as duas perspetivas parece-me bastante ilustrativo o artigo Pierik, Roland. Robeyns, Ingrid, 2007.

¹³⁵ Parte-se do princípio que os restantes «bens sociais primários» se encontrariam igualmente distribuídos.

implementar medidas alusivas ao ordenamento do território; realizar alterações legais, obrigando assim as várias instituições, serviços e demais infraestruturas a estarem devidamente adaptadas a este tipo de incapacidade; proceder reformas significativas que permitissem aproximar pessoas com deficiências do mercado laboral; fomentar a investigação científica e tecnológica, potenciando, por esta via, o surgimento e apetrechamento de métodos destinados ao tratamento de doenças; aprovisionar cuidados públicos de saúde; etc.

3.2. *Capabilities* e não apenas *Functionings* – o valor da liberdade

Indo além dos meios, o conjunto das *capabilities* de cada sujeito, representando as várias combinações alternativas de *functionings* pelas quais poderá optar, reflete diretamente, como fora afirmado, a extensão da sua liberdade para dar sequência aos diversos percursos de vida. Mas então, parecendo esta última um mero veículo destinado aos fins a que concorre - os *functionings* - não nos deveríamos concentrar unicamente, seguindo a mesma lógica, na promoção da realização efetiva destes em vez das *capabilities* referentes?

Sen discorda e a sua objeção pode ser facilmente resumida a partir de um simples exemplo que enuncia¹³⁶: defender essa ideia seria assumir que um indivíduo sob fome forçada está numa situação idêntica comparativamente com alguém que decida jejuar (por greve ou outro motivo qualquer). Porém, embora ambos se encontrem igualmente subnutridos - partilham o mesmo *functioning* - o grau de privação apresentado pelo primeiro aparenta ser superior pois não dispõe de oportunidades concernentes à alimentação - ausência da *capability* - ao contrário do segundo cuja condição é totalmente voluntária - presença da *capability*. Assim, acredita haver duas razões pelas quais a liberdade deva ser valorizada. Por um lado, possui relevância instrumental na medida em que permite atingir os objetivos pretendidos. Mesmo alguém que preconize uma visão centrada estritamente na “realização” o poderia admitir, identificando, contudo, o valor das *capabilities*, no seu conjunto, com o dos *functionings* alcançados¹³⁷. Por outro, tem também importância intrínseca uma vez que “escolher”,

¹³⁶ O exemplo pode ser encontrado em Sen, 1992: 52, 111-112; Sen, 1996: 40; Sen, 2010: 320-327.

¹³⁷ *Elementary evaluation*.

independentemente da opção tomada¹³⁸, é em si mesmo parte fundamental da vida humana e deste jeito leva diretamente ao bem-estar¹³⁹ pessoal¹⁴⁰. Como o exemplo procura demonstrar, os indivíduos atribuem peso significativo ao processo de decisão, não se preocupam somente com os resultados em si.¹⁴¹

“For example, ‘fasting’ as a functioning is *not* just starving; it is *choosing to starve when one does have other options*. In examining a starving person’s achieved well-being, it is direct to know whether he is fasting or simply does not have the means to get enough food. Similarly, choosing a life-style is not exactly the same as having that life-style no matter how chosen, and one’s well-being does depend on how that life-style happened to emerge”.¹⁴²

Em síntese, estamos perante duas concepções distintas¹⁴³: (1) realização do bem-estar (*well-being achievement*) – assente no alcance estrito dos *functionings*; (2) liberdade para o bem-estar (*well-being freedom*) – assente na promoção de *capabilities* em relação a *functionings*.

Apesar do que foi dito até agora, o autor reconhece que o escrutínio de cada uma delas implica um exercício avaliativo específico, não sendo o mesmo aplicável a ambas (nem para todos os casos). A legitimidade para adotar qualquer das concepções, em detrimento da outra, variará dependendo do seu propósito e adequação ao contexto particular correspondente. Por conseguinte, em matéria de política pública a segunda será porventura preferível, na maioria das situações, à primeira. Ou seja, relativamente à conjuntura anteriormente apresentada, a sociedade teria fortes motivos para combater as insuficiências alimentares involuntárias mas não para proibir o jejum deliberado. Em grande medida, tal fundamenta-se (mais uma vez) nas ideias de autonomia e

¹³⁸ Isto não significa que a opção tomada, assim como o valor que cada uma dessas alternativas representa para a pessoa em questão, seja irrelevante, antes pelo contrário.

¹³⁹ Tradução de *well-being*, o conceito é heterogêneo e plural, dizendo respeito às várias atividades e estados valiosos para a vida dos indivíduos, e portanto longe de corresponder a uma ideia homogênea e agregada de utilidade (*welfare*).

¹⁴⁰ *Non-elementary way*.

¹⁴¹ Sen, 1992: 39-42, 49-53; Sen, 1996: 33-40; Sen, 2010: 315-318.

¹⁴² Sen, 1992: 52.

¹⁴³ Amartya Sen procede a duas distinções: a primeira entre (1.1) a promoção do bem-estar (*well-being achievement*) e (1.2) a prossecução dos objetivos globais de agência (*agency achievement*); a segunda entre (2.1) realização (*achievement*) e (2.2) liberdade de realização (*freedom to achieve*). Conjuntamente ambas originam quatro concepções diferentes: (1) realização do bem-estar (*well-being achievement*); realização de agência (*agency achievement*); (3) liberdade para o bem-estar (*well-being freedom*); (4) liberdade de agência (*agency freedom*). Os objetivos de agência consistiriam noutros fins que uma pessoa tivesse eventualmente motivos para adotar, embora não estivessem ligados ao seu próprio bem-estar. Tendo em conta o propósito do trabalho não achei relevante incluir o que aqui refiro no corpo de texto principal. Para além disso não estou certo quanto à separação dos objetivos de agência relativamente ao bem-estar individual (Sen, 1992: 56-57; Sen, 1996: 35-38; Sen, 2010: 386-390).

responsabilidade pessoal: aos sujeitos devem-lhes ser garantidas as mesmas oportunidades mas a partir daí estes tornam-se inteiramente responsáveis pela maneira singular como decidem empregá-las¹⁴⁴, incluindo o direito de abdicação. Aspetos que, inversamente, uma teoria focada apenas na “realização” negligencia.

“(...) a person may have the same capability as another person, but nevertheless choose a different bundle of functionings in line with his or her particular goals. Furthermore, two persons with the same actual capabilities and even the same goals may end up with different outcomes because of differences in strategies or tactics that they respectively follow in using their freedoms.”¹⁴⁵

Contudo, no esforço de sancionar o oposto poder-se-á tentar provar, através do recurso a certos contraexemplos, que essa liberdade não constituiria afinal, pelo menos em algumas situações, grande relevância para as pessoas. Ora vejamos:

- I) Imagine-se que ao abrigo dum programa de proteção social a Joana recebe uma pensão alimentar completa, perfazendo a sua única via para cobrir as necessidades nutricionais e calóricas. Já a Isabel, num país sem mecanismos desse género, conseguirá usufruir de semelhante grau de saciedade caso enverede por qualquer um dos seguintes caminhos (embora não se afigurem muito favoráveis): a) participar numa guerra; b) mendigar à entrada do condomínio de luxo vizinho; c) trabalhar 12 horas por dia em empregos “pesados”, mal pagos e pouco seguros. Dadas as circunstâncias, apesar desta última ter sob sua alçada um escopo mais amplo de possibilidades, comparativamente com a outra, tal não parece colocá-la necessariamente em melhor posição.

O presente raciocínio presume à partida que a dimensão da liberdade individual se traduz exclusivamente no número de opções com que alguém pode lidar. Noutras palavras, esta seria progressivamente mais extensa quanto maior fosse o leque de escolha. Todavia, o Sen rejeita tal pressuposição¹⁴⁶. No seu entendimento, quando

¹⁴⁴ Não podendo portanto revindicar mais nada da sociedade.

¹⁴⁵ Sen, 1992: 82.

¹⁴⁶ Ver Sen, 1992: 62-64; Sen, 1996: 33-35.

dissociada do valor particular que cada uma delas representa para os sujeitos em causa a “quantidade” não é, por si só, reveladora¹⁴⁷:

“It is odd to conclude that the freedom of a person is no less when she has to choose between three alternatives which she see respectively as ‘bad’, ‘awful’, and ‘gruesome’ than when she has the choice between three alternatives which she assesses as ‘goo’, ‘excellent’, and ‘superb’. Further, it is always possible to add trivially to the number of option one has (e.g. tearing one’s hair, cutting one’s ears, slicing one’s toes, or jumping the window), and it would be amazing to see such addition as compensating for the loss of really option. The assessment of the elements in a range of choice has to be linked to the evaluation of the freedom to choose among that range”¹⁴⁸

Com a intenção de tornar a perspectiva satisfatoriamente elucidativa proponho estabelecer um paralelismo entre esta e a abordagem Rawlsiana. Se bem nos recordamos, relativamente ao conceito aqui tratado Rawls suscita uma interpretação sistémica. Ou seja, no âmbito político, os indivíduos não contemplam propriamente uma ideia substancialista, unívoca e homogênea mas sobretudo um sistema formado por diferentes liberdades concernentes a objetos distintos, embora interligadas, que devem estar adequadamente compatibilizadas entre si – consciência, pensamento, expressão, integridade pessoal, tratamento igual perante a lei, reunião, associação, propriedade privada, direitos políticos, direitos económicos e sociais, etc. Posto isto, leva-me a concluir que as várias alternativas só contribuirão favoravelmente para a extensão do “todo” caso sejam, alegadamente, propícias à existência, preservação e exercício das respetivas “partes”, isoladas ou combinadas, que o compõem¹⁴⁹. De outro modo acarretar-lhe-iam simplesmente repercussões infrutíferas (1) ou até (2) depreciativas: 1) quando o efeito, facilmente, cumulativo de certas opções, não acrescenta nem retira, devido à sua trivialidade, nada de significativo à dimensão da liberdade em nenhuma das suas especificadas, mantendo-a portanto inalterada¹⁵⁰; 2) sempre que, por exemplo, as únicas escolhas à mercê dos indivíduos, independentemente da sua parca ou vasta abundância, os coloquem inevitavelmente, pela natureza destas, perante um dilema no

¹⁴⁷ Assim, o que verdadeiramente importa na avaliação da liberdade não é a quantidade das opções, isoladamente, mas, em primeiro lugar, o valor que cada uma destas acarreta. Tendo sempre em conta a conjugação entre os dois aspetos.

¹⁴⁸ Sen, 1996:34- 35.

¹⁴⁹ De forma gradual, quanto maior for o valor da alternativa (s) mais contribuirá em prol do sistema.

¹⁵⁰ Ver o excerto citado anteriormente.

qual, em todas elas, se pretenderem exercer determinado (s) tipo (s) de liberdade (s) estejam obrigados a fazê-lo à custa do sacrifício de outra (s), desequilibrando e prejudicando o sistema na sua globalidade – expressar-se arriscando a tortura ou permanecer em silêncio, submeter-se a condições de trabalhos perigosas ou ficar despojado, alimentar os filhos ou escolarizá-los, etc.

Parece-me oportuno tecer algumas considerações. Em primeiro lugar, na teoria Rawlsiana, como já demonstrei, os direitos cívicos têm, ao abrigo do primeiro princípio, prioridade sobre os sociais e económicos, sob alçada do segundo princípio, no entanto para o raciocínio aqui em causa não achei relevante referir a distinção. Aliás, a ordenação lexicográfica é, para todos os efeitos, a forma que Rawls considerou justa para os adequar entre si. Em segundo, é certo que as várias liberdades se limitam umas às outras, mas tal é diferente de se prejudicarem e desequilibrarem o sistema (são heterogêneas entre si, com valor próprio, logo a perda de uma não pode ser compensada com o aumento de alguma (s) das demais). Em terceiro, as pessoas na sua vida decidem deliberadamente, em certos momentos, sacrificar determinadas liberdades em detrimento de outras e não há problema nenhum quando se trata verdadeiramente de uma escolha autónoma, porém, neste caso estas estariam compelidas a fazê-lo.

Por analogia, se entendermos cada *capability* como uma forma particular de liberdade e pensarmos o seu conjunto (ao dispor de alguém) à luz desta análise sistémica então, tendo especialmente em conta a alínea 2, é no mínimo arriscado afirmar que a Isabel é mais livre do que a Joana. A primeira para suprir as referentes carências nutritivas ver-se-á forçada, qualquer que seja o caminho tomado, a pôr simultaneamente em risco a possibilidade de almejar outros estados e atividades valiosos. Dentre os quais: gozar, de boa saúde, física e mental, na eventualidade de optar pelas vias “a” ou “c”; obter níveis razoáveis de autoestima e respeito próprio, seguindo “b”¹⁵¹.

- II) Os bebés recebem passivamente os cuidados, em termos de alimentação e proteção, que os adultos lhes prestam, na ausência dos quais jamais sobreviveriam. Algo semelhante sucede relativamente aos habitantes de determinada área geográfica quando o Estado, tomando as medidas necessárias, erradica eficazmente a Malária, ou outra qualquer ameaça à saúde pública. Logo, ambos acedem e desfrutam

¹⁵¹ No subcapítulo anterior já havia indica que não está em causa apenas as *capabilities* isoladamente consideradas mas também a possibilidade da combinação simultânea entre elas, enquanto conjunto.

diretamente dos benefícios, devido a fatores externos, sem que para tal intervenham ativamente (os bebés não se autoalimentam e o cidadão isolado não consegue eliminar uma epidemia)¹⁵².

De facto, as crianças com idade prematura não estão habilitadas a exercer *capabilities* muito complexas. Sen constata-o e parece admitir que neste tipo de condições, nos quais os seres em causa não possuem as faculdades suficientes para escolher livremente (bebés, portadores de doenças mentais, etc.), a realização estrita do bem-estar seja, exceccionalmente, o mais importante. Conforme o que mencionei na análise às duas concepções, esta está presumivelmente melhor ajustada ao presente contexto. Todavia, o mesmo já não se aplica quando se trata de pessoas adultas e conscientes.¹⁵³

Quanto à erradicação epidémica, o exemplo encerra, no seu entender, uma interpretação errónea ao compreender a liberdade enquanto “controlo direto” (*freedom as control*)¹⁵⁴ - segundo a qual alguém agiria livremente apenas se concretizasse a ação por si mesmo, e portanto sem qualquer ajuda de terceiros. Todavia, seria impossível ao indivíduo operar sobre todos os domínios da própria vida, a atuação é-lhe limitada, e assim é natural que na prossecução dos seus objetivos tenha de delegar funções a outrem – aliás, reside aí o espírito cooperativo da sociedade. Contudo, não comporta isso algum decréscimo da liberdade, até a reforça, caso essa ingerência externa vá ao encontro daquilo que escolheríamos para nós mesmos se tivéssemos esse poder sob alçada – portanto as nossas decisões contrafactuais - e é exatamente o que parece acontecer quando o Estado combate problemas desta espécie:

“If we do not have control over process of elimination of epidemics, there is no more to be said, as far as our ‘freedom as control’ is concerned, in this field. But in a broader sense, the issue of freedom is still there. A public policy that eliminates epidemics is enhancing our freedom to lead the life - unbuttered by epidemics – that we *would choose* to lead.”¹⁵⁵

¹⁵² Os dois exemplos são utilizados por G. A. Cohen para criticar a suposta dualidade que o termo *capability* acarretaria. Não irei reproduzir na íntegra essa discussão embora dela retire, penso eu, o fundamental para o atual propósito (Cohen, 1989: 941-944; Cohen, 1996: 19-28).

¹⁵³ Sen, 1996: 44.

¹⁵⁴ Importa distinguir entre *instrumental agency success* – circunscrita à atividade individual – e *realized agency success* – vê a liberdade de forma mais ampla.

¹⁵⁵ Sen, 1992: 65.

Ademais, partindo-se do princípio que tal corresponda ao desejo das pessoas, viver “livre da malária” (*freedom from malaria*)¹⁵⁶ favorece o aumento das possibilidades de cada um para escolher e dar sequência aos respectivos cursos de vida a que aspiram: contrariamente morreriam ou veriam as capacidades ameaçadas, colocando conseqüentemente em risco os seus planos.¹⁵⁷ De modo ligeiramente diferente, acrescento eu, a assistência paterna imediata, se for apropriada, ajudará ao desenvolvimento da autonomia física e mental dos filhos no futuro: normal evolução corporal, uso da razão, aptidão dos sentidos, autopreservação, etc.

Logo, ainda que eventualmente de um jeito mais indireto e temporalmente espaçado, a promoção de *capabilities* encontra-se, porventura, patente nos dois casos.

3.3. Conclusão – A falta de universalismo da teoria

Conforme havia afirmado, uma teoria com o propósito de oferecer um padrão para avaliar a «qualidade de vida» deverá cumprir eficazmente dois requisitos, interligados. Recordando: i) Identificar os dados informacionais relevantes a partir dos quais se perfila a noção, presumivelmente, correta de «vantagem»; ii) Indicar, mediante essa informação, a configuração adequada em termos de arquitetura social e política. Nesse sentido, na introdução a este capítulo questionei se a abordagem sugerida por Sen o faria melhor, em ambos, comparativamente com as anteriores, que Rawls e Dworkin defendem.

Quanto ao primeiro, a perspectiva adotada pelo autor é o corolário do emprego de uma metodologia de investigação principalmente empírica. Ou seja, retira as suas conclusões a partir da análise observativa das sociedades e pessoas reais, face às quais confronta as demais propostas, na matéria. Sumariamente: 1) independentemente da conceção particular de bem adotada, os indivíduos estão em todas elas, cada um à sua maneira, interessados na livre prossecução dos estados e atividades que consideram para si valiosos; 2) os meios materiais não têm importância intrínseca mas condicional, isto é, valorizam-nos consoante possibilitam, por sua via, alcançar estes últimos – nunca em si mesmos, julgam o dinheiro por aquilo que permite comprar, a comida pelas necessidades nutricionais que preenche (e o prazer associado), a cadeira de rodas em virtude da capacidade locomotora, etc.; 3) dada a diversidade existente, tal conversão

¹⁵⁶ Da fome ou de qualquer outra maleita.

¹⁵⁷ Ver Sen, 1992: 64-69; Sen, 1996: 42-46.

depende de fatores – como foram elencados – que ultrapassam a mera aquisição, seja muitas vezes em que quantidade for.

Posto isto, a mudança de foco dos «bens sociais primários» ou «recursos» para as *capabilities* reflete, no meu entendimento, uma imagem mais próxima da realidade, revelando-se assim superior, como espero ter ajudado a demonstrar com o caso do António. Ressalvo ainda mais uma vez, contra eventuais objeções, que esta perspectiva não deixa de respeitar o pluralismo – tanto as *capabilities* escolhidas quanto os modos de concretização podem variar entre pessoas, sociedades, culturas, religiões, etc. – nem tão-pouco a responsabilidade individual – por um lado leva a sério a questão da conversão, por outro cabe aos sujeitos o direito de utilizarem as *capabilities*, ao seu dispor, do jeito que lhes aprouver, incluindo o de simplesmente prescindirem delas.

Contudo, no que respeita ao segundo a teorização parece-me manifestamente insuficiente. Apesar dos defeitos já apontados, tanto a *Teoria da Justiça como Equidade* quanto a *Igualdade de Recursos* encerram concepções de Justiça significativamente sofisticadas e elucidativas: estabelecem as prerrogativas da sociedade para com os seus cidadãos; clarificam o que entendem por benefícios e encargos da cooperação, subscrevendo como justo um determinado processo distributivo; distinguem o que é legítimo daquilo que não o é. Por seu turno, a abordagem proposta por Sen carece dum universalismo tão alargado, tornando-se, por isso, extremamente difícil aplicá-la com idêntica objetividade em todas as circunstâncias, no âmbito social e político. Embora preconize a igualização do conjunto de *capabilities* básicas, pela falta de uma lista universal e completa destas não chega a defini-las explicitamente, o que abre antes caminho ao relativismo e deixa consequentemente outras questões fulcrais sem resposta¹⁵⁸: o nível individual até ao qual devem estas ser promovidas; a presença ou não de ordenação hierárquica e prioritária entre elas, nomeadamente em situações de conflito (quer na ótica da sociedade, quer na do indivíduo); a existência ou não de legitimidade em qualquer tipo de desigualdade distributiva; as *capabilities* que devem ser por um lado permitidas e por outro proibidas; como proceder avaliações interpessoais e intersociais dos níveis de vida que sejam rigorosas. Se há alguma facilidade intuitiva em reconhecer certos estados e atividades como elementares – estar bem nutrido, protegido, escapar à morte prematura, etc. – na medida que estão intimamente ligados à subsistência vital, comum a todos, e constituem portanto as

¹⁵⁸ Esta é a crítica feita por Martha Nussbaum, autora que será abordada no próximo capítulo.

condições sem as quais nada mais seria possível almejar, já a seleção dos demais, graças à sua complexidade, é mais suscetível de alternar consoante as diferentes pessoas e contextos, pelo que complica qualquer tentativa de consenso para acordar um índice geral e partilhado.¹⁵⁹

Porém, esta falta de universalismo não é fruto do acaso nem de um erro involuntário. Justifica-se, no mínimo, mediante duas razões distintas:

A primeira prende-se com a própria natureza de elaboração da teoria. Enquanto Rawls e Dworkin, de forma mais construtivista, partem da abstração hipotética do que seria a sociedade ideal, apurando desse modo os princípios gerais alegadamente capazes de abrangar adequadamente todo e qualquer efeito particular possível¹⁶⁰, contrariamente Sen envereda por uma via, como afirmei acima, sobretudo empírica, detendo-se principalmente na análise das idiosincrasias da realidade vigente (não-ideal) e menos na forma global como esta deveria estar organizada.¹⁶¹

A segunda, mais relevante, consiste no receio de não respeitar o pluralismo. O autor acredita, aparentemente, que a imposição de uma lista universal de *capabilities*, constituindo-se enquanto ideia única de bem, poderia limitar a liberdade de opção e ao mesmo tempo negligenciar a diversidade (humana, cultural, geográfica, social, política, histórica, religiosa, económica, conjuntural, etc.) existente. Logo, a conceção é propositadamente vaga e incompleta, tornando-se desta maneira passível de albergar as múltiplas interpretações e configurações.¹⁶²

O problema, sob o meu ponto de vista, é que dada tamanha indefinição a escolha por determinado modelo de ordenação da sociedade, num qualquer lugar, torna-se arbitrária e por conseguinte deixa de ser possível garantir, de antemão, a não ocorrência de resultados desfavoráveis e até insuportáveis, daí derivados, para os seus membros. De acordo com que já assinalei anteriormente, na ausência de normas suplementares os dois conceitos aqui tratados – *capability* e *functioning* – são, atendendo apenas ao seu significado, moralmente neutros: matar, roubar e/ou estar desidratado cabem também

¹⁵⁹ Convém fazer uma ressalva. Ao longo da leitura dos vários textos de Sen, seja mais ou menos explícito, fica claro: a sua defesa das liberdades básicas e de uma vida digna para todos; o combate à discriminação de género e étnica; erradicação da pobreza; acesso universal à educação e saúde; participação cívica; oportunidades de ocupação; etc. Simplesmente a sua fundamentação não conduz à estipulação de uma lista universal e completa de *capabilities*, que pudessem ser aplicadas em todos os lugares e circunstâncias. Inversamente abre propositadamente espaço para a diversidade, o relativismo e a vagueza.

¹⁶⁰ Havendo assim um universalismo de base.

¹⁶¹ Acerca desta distinção, ver Pierik, Roland. Robeyns, Ingrid, 2007: 140-143.

¹⁶² Ver Sen, 1992: 46-49; Sen, 1996: 46-49; Sen, 2010: 318-323.

dentro da noção. Além disso, a promoção em excesso das *capabilities* de uns pode significar o prejuízo de outros: usando um exemplo transato, o exercício ilimitado do direito à própria preservação, por parte de um indivíduo, concede-lhe a possibilidade de empregar discricionariamente violência sobre os demais.

Mas será possível compatibilizar universalismo e pluralismo sem com isso ter de abandonar o paradigma das *capabilities*?

Tentarei responder a esta questão no próximo capítulo.

Capítulo 4: Martha Nussbaum – Defesa das *capabilities* à luz de uma abordagem universal

Fortemente influenciada por Aristóteles, Martha Nussbaum vê a sociedade como uma forma de associação com o propósito de promover o bem – uma vida boa (*flourishing life*) – daqueles que a compõem, passando este, genericamente, pelo exercício pleno das funções principais de cada um, de acordo com a realização da sua natureza (humana) comum.

Subscrevendo, praticamente, todas as objeções, anteriormente expostas, às perspectivas fundadas em «bens sociais primários» ou «recursos», adota uma noção de «vantagem» assente nas *capabilities*. Isto é, temos, em primeiro lugar, de questionar o que os indivíduos estão realmente habilitados para fazer e ser de valioso (*what is each person actually able to do and to be?*). Contudo, ao contrário de Sen, não pretende apenas identificar uma métrica para avaliar comparativamente, no âmbito interpessoal e intersocial, os respetivos níveis de vida. Acima de tudo, ambiciona encontrar uma conceção universal, dentro deste paradigma, que enquanto objeto essencial na formulação de princípios constitucionais e legislativos, seja então capaz de servir de base para edificar uma teoria da Justiça.

Nesse sentido, em conformidade com um conceito determinado de Homem, apresenta uma lista das *capabilities*, alegadamente, mais importantes, do ponto de vista normativo, para toda e qualquer vida humana, na forma como esta se define: *vida; saúde corporal; integridade corporal; sentidos, imaginação, pensamento; emoções; razão prática; afiliação; relação com outras espécies; práticas recreativas; controlo sobre o seu próprio ambiente*. Para além disso, estabelece para o exercício destas um limiar (*threshold*) abaixo do qual não se pode viver de forma digna (completamente humana).

Partindo do pressuposto de que todas pessoas, independentemente das diferentes características específicas, possuem, em virtude da sua humanidade, igual valor intrínseco, devendo cada uma ser tratada nunca somente na condição de meio mas sim como um fim em si mesmo (*principle of each person as end* ¹⁶³), tal confere-lhes o direito de exigirem viver de acordo com essa dignidade. Logo, uma sociedade só será

¹⁶³ Corresponde à segunda formulação do imperativo categórico da filosofia moral Kantiana.

justa caso as coloque a todas, fornecendo os pré-requisitos materiais e institucionais adequados, acima desse limiar, pelo menos.

Mas, repetindo a pergunta do capítulo anterior, será possível compatibilizar esta tese com os parâmetros do pluralismo?

Antes de responder a isto, procurarei explicitar os pontos principais da presente posição, por via de três questões que me parecem relevantes: a) O que a sociedade promove exatamente? Ou seja, com que ideia de «vantagem» estamos a lidar; b) A quem se destinam os benefícios da sociedade? Isto é, torna-se necessário esclarecer os aspetos relevantes (e os que se excluem) pelos quais o grau de beneficiário é legitimamente aplicado aos sujeitos; c) Qual a configuração proposta em termos de arquitetura social e política? ¹⁶⁴

4.1. A conceção de bem Humano expressa numa lista universal de *capabilities*

Martha Nussbaum considera duas razões pelas quais devemos estar especialmente preocupados em identificar uma noção satisfatória, tendo em conta a realidade, de «vantagem». i) Por um lado, oferecer o espaço adequado para avaliar comparativamente, de forma interpessoal e intersocial, os vários níveis de vida. ii) Por outro, o que me parece ser a sua maior ambição, estabelecer a base para a construção de um projeto político normativo.

Este último fim exige, para que se concretize, a definição prévia de uma conceção de bem suficientemente concreta e determinada. Isto é, no seu entender não é possível julgar o que fazem as sociedades vigentes, ou formular uma teoria da Justiça, sem saber, de antemão, aquilo que se deve promover¹⁶⁵. Analogamente, em Rawls, os «bens sociais primários» são reconhecidos previamente à formulação dos princípios. No entanto, acompanhado as críticas anteriormente apresentadas, não encontra nestes, nem nos «recursos», um objeto apropriado relativamente aos dois propósitos: a riqueza e o rendimento não têm valor intrínseco mas instrumental; as pessoas têm diferentes necessidades e capacidades de conversão face aos mesmos bens (uma mulher grávida precisa de mais nutrientes, por exemplo); não permite lidar eficazmente com certos

¹⁶⁴ Basicamente são as mesmas questões que coloquei relativamente à teoria proposta por John Rawls.

¹⁶⁵ Ver Nussbaum, 1987: 7-8; Nussbaum, 1992: 229; Nussbaum, 1995: 86; Nussbaum, 2001:4-5, 60.

aspectos relacionados como as desigualdades sociais (étnicas, de género), incapacidades físicas e mentais, educação, cuidados de saúde, herança histórica e cultural, diversidade religiosa, idiossincrasias geográficas e ambientais, etc.¹⁶⁶

Assim sendo, convida-nos a focar a atenção não nos meios mas naquilo que as pessoas estão realmente habilitadas para fazer e ser de valioso, ou seja, adota uma noção de «vantagem» centrada nas *capabilities*. Contudo, conforme mencionei no capítulo anterior, a perspetiva tal como Amartya Sen a defende encerra algumas lacunas. Se, quanto ao primeiro propósito, propicia, em certas medida, uma métrica razoável para calcular, em algumas circunstâncias, os níveis de vida das pessoas, já no que concerne ao segundo revela-se insuficiente¹⁶⁷. Devido à ausência de uma lista específica de *capabilities* normativamente fundamentada, a conceção torna-se, na sua aplicação, indeterminada e arbitrária, carecendo assim de extensibilidade universal. Por seu turno, a autora, dotando a noção de maior universalismo, propõe-se a tentar cumprir eficazmente ambos os objetivos.¹⁶⁸

“I agree wholeheartedly with Sen’s claims about the capability space, and with the arguments he has used to support them, many of which will be replicated here. But my goal (...) is to go beyond the merely use of the capability space to articulate an account of how capabilities, together with the idea of threshold level of capabilities, can provide a basis for central constitutional principles that citizens have a right to demand from their governments.”¹⁶⁹

Mas, dada a diversidade pessoal e contextual existente como é possível acordar uma ideia geral partilhada? Nem as pessoas nem as suas circunstâncias são idênticas entre si, cada uma terá portanto um conjunto próprio de valores e objetivos, pelo que valorizará diferentemente, face às outras, os vários estados e atividades, levando-a a escolher um determinado conjunto em detrimento das demais alternativas possíveis. Mesmo quando coincidem, os modos de concretização poderão, eventualmente, ser díspares: por exemplo, um indivíduo cristão não utiliza a sua liberdade religiosa de maneira igual a um budista.

¹⁶⁶ Ver Nussbaum, 2001: 65-70; Nussbaum, 2013: 56-58.

¹⁶⁷ A ambição teórica de Amartya Sen também parece dizer sobretudo respeito ao primeiro propósito e não tanto ao segundo, é justo dizê-lo.

¹⁶⁸ Relativamente às diferenças e semelhanças com Amartya Sen ver Nussbaum, 2001: 11-15; Nussbaum, 2003: 33-50.

¹⁶⁹ Nussbaum, 2001: 12.

Não obstante as inúmeras diferenças, que não devem ser negligenciadas, todas têm em comum a pertença à mesma espécie e nesse sentido deve-se, segundo ela, procurar aferir quais são as *capabilities* mais importantes para o Homem, nos termos em que a vida humana se define. Parte-se então das seguintes interrogações, em direção à mesma meta: 1) Quais são as atividades características do ser humano? Ou melhor, que formas de atividade, de estar e fazer, permitem reconhecer legitimamente alguém (independentemente de certas variações idiossincráticas), mesmo quem não conhecemos, como pertencente à espécie humana e simultaneamente distingui-lo das demais formas de vida (animais, plantas, etc.)? Todos nós, no nosso quotidiano, atribuímos humanidade a entes com quem nos cruzamos pela primeira vez. 2) Quais são as características cuja ausência significa o fim ou inexistência de uma vida humana? Dificilmente julgamos enquanto tal um ser imortal ou qualquer outro destituído (por natureza) de faculdades cognitivas.¹⁷⁰

Antes de avançar com a conclusão apresentada, convém todavia esclarecer alguns pontos acerca do processo. Em primeiro lugar, a identificação das *capabilities* não deriva de um essencialismo de ordem metafísica ou biológica, objetivo e não histórico do Homem. Pelo contrário, sustenta-se numa investigação empírica¹⁷¹ referente à experiência histórica e aos vários testemunhos fornecidos pelos sujeitos¹⁷². Em segundo lugar, não é meramente descritivo ou axiologicamente neutro. Trata-se de um inquérito ético com a pretensão de apurar as funções mais importantes do ponto de vista normativo: por exemplo, os humanos têm também aptidão para matar mas isso não é razão suficiente para incluir tal *capability*. Em terceiro, não se pretende discernir uma ideia unívoca, mas sim encontrar um denominar comum que enquanto objeto de consenso, para lá das barreiras subjetivas, culturais, religiosas e geográficas, seja capaz de albergar as múltiplas conceções particulares de bem. Por isso centra-se nas *capabilities* e não nos *functionings*¹⁷³. Em quarto, a conceção daqui resultante é aberta, isto é, passível de revisão constante:

“The account is meant to be both tentative and open-ended. We allow explicitly for the possibility that we will learn from our encounters with other human societies to recognize things

¹⁷⁰ Ver Nussbaum, 1992: 215; Nussbaum, 1995: 72-74.

¹⁷¹ No entanto não há uma apresentação clara e detalhada deste processo. Procurarei criticar esta lacuna teórica na conclusão do presente capítulo.

¹⁷² Quanto muito, denominar-se-á de «essencialismo interno» para distinguir dos outros tipos. Ver Nussbaum, 1992: 203-209; Nussbaum, 1995: 61-72.

¹⁷³ Aprofundarei este ponto mais tarde.

about ourselves that we had not seen before, or even to change in certain ways, according more importance to something we had thought more peripheral.”¹⁷⁴

Por último, na sua composição a lista apurada mistura limites com *capabilities*, em consequência de se intuir, desde princípio, que o Homem é um ser tanto de potencialidades como de necessidades.¹⁷⁵

Posto isto, apresenta, num primeiro nível, a seguinte proposta:

- 1) *Mortalidade* – Todo os seres humanos enfrentam a morte e após determinada altura tomam consciência disso. Este facto acaba por moldar, mais ou menos, os demais elementos das suas vidas. Além disso, têm aversão a tal, apesar de, em certas circunstâncias, poderem, eventualmente, preferir morrer comparativamente com as demais alternativas disponíveis: por exemplo, terem de suportar estados de grande sofrimento. Se encontrássemos um ser, antropomórfico, imortal ou até um mortal que não demonstrasse aversão à morte, ou nenhuma tendência para a evitar, então iríamos julgar, em ambos os casos, tal forma de vida tão diferente da nossa, ao ponto de não a podermos reconhecer como humana.
- 2) *Corpo Humano* – Vivemos as nossas vidas, cada um de nós, num corpo de determinado tipo, com as suas possibilidades e vulnerabilidades inerentes¹⁷⁶. Estes corpos, mais semelhantes do que dissemelhantes, abrem-nos certas opções e negam outras, dão-nos certas necessidades mas também potencialidades para a excelência. Exercem um papel chave no reconhecimento mútuo, devido a uma certa intuição geral que adquirimos acerca da morfologia humana, por distinção com as dos demais animais. A experiência corporal é muitas vezes moldada culturalmente, contudo, para além do âmbito particular, todas as pessoas têm em comum certas espécies de necessidades, e enfrentam os mesmos limites a estes associados (ainda que a sua concretização possa estar enraizada em traços culturais específicos). São elas: 2.1) *Fome e sede* – Os humanos necessitam de comida e bebida (água), e sentem apetite. Embora os valores sejam variáveis, todos têm requisitos nutricionais comparavelmente similares, dentro de um certo

¹⁷⁴ Nussbaum, 1995: 74.

¹⁷⁵ Ver Nussbaum, 1992: 214-216; Nussbaum, 1995: 74-75.

¹⁷⁶ A afirmação não pressupõe uma concepção dualista quanto ao problema-mente corpo. Este tipo de questões são, tendo em conta o atual propósito, colocadas em suspenso.

intervalo¹⁷⁷. Pertencer a uma dada cultura, em vez de outra, não torna o metabolismo diferente (apesar de poder ter implicações no tipo de alimentação praticada). Em geral não desejam estar num estado de privação¹⁷⁸, pelo contrário estão interessados em poder saciar continuamente tais carências (embora alguém possa escolher, por algum motivo, fazer greve de fome). Se por acaso descobrirmos alguma criatura que não tenha tido experiência de fome e/ou sede, ou havendo experienciado não se tenha importado com isso, então não a julgaremos humana; 2.2) *Necessidades de abrigo* – São vulneráveis ao frio, calor, chuva, neve e às demais agressões do meio. Nesse sentido, precisam de um refúgio, assim como de uma indumentária, permanentes; 2.3) *Desejo sexual* – Embora menos urgente do que as anteriores (na medida em que se pode viver sem a satisfazer), é uma característica comum a praticamente toda a vida humana. É, e tem sido por muito tempo, uma base extremamente importante para o reconhecimento dos outros diferentes de nós como seres humanos. Para além disso, é fundamental para garantir a preservação da espécie; 2.4) *Mobilidade* – Os seres humanos têm, de uma forma característica (são bípedes), a capacidade para se deslocarem de lugar para lugar através, apenas, do próprio corpo (o que não exclui o auxílio de certos instrumentos). À partida gostam disso e desagrada-lhes verem-se privados de tal mobilidade (por doença, coação, etc.). Uma criatura antropomórfica que, sem padecer de nenhuma incapacidade, escolha nunca se mover, desde o nascimento até à morte, dificilmente será reconhecida como humana.

- 3) *Capacidade para experienciar prazer e dor* – Experiências de dor e prazer são comuns a toda a vida humana (apesar de, mais uma vez, a sua manifestação possa ser culturalmente formatada). Uma sociedade em que os seus membros fossem desprovidos de aversão à dor seria com certeza julgada como estando para lá das fronteiras da humanidade.¹⁷⁹
- 4) *Capacidades cognitivas: percepção, imaginação, pensamento* – Todos os seres humanos têm sentido de percepção, habilidade para imaginar e pensar, e essas

¹⁷⁷ Ainda que possam variar muito de sujeito para sujeito, haverá sempre uma proximidade razoável. Ninguém terá o mesmo grau de um hipopótamo, por exemplo.

¹⁷⁸ Não significa no entanto que desejem, ao invés, ser totalmente desprovidos de tais necessidades. Podem preferir, o que parece mais normal, tê-las desde que disponham ao mesmo tempo de condições para as satisfazer. O mesmo é válido quanto à mortalidade, temer a morte não significa necessariamente querer a imortalidade.

¹⁷⁹ Isto não quer dizer que os seres humanos reduzam o sentido das suas vidas à mera culminação do prazer, nem que procurem evitar a dor a todo custo: veja-se o caso das práticas sadomasoquistas.

capacidades constituem central importância. Fica em aberto a questão de se saber que tipos de acidentes, ou impedimentos, nessas áreas seriam suficientes para que a vida em questão deixasse de ser verdadeiramente humana. Mas, é seguro dizer que se imaginássemos uma tribo a cujos membros faltassem totalmente estas faculdades, então não lhes atribuiríamos humanidade.

- 5) *Desenvolvimento infantil precoce* – Todos os seres humanos começam como bebês carentes, dependentes e desprotegidos. Se encontrássemos uma tribo aparentemente humana mas então descobríssemos que nenhum dos membros havia sido um bebê e nunca tinha, em consequência, tido experiências de extrema dependência, necessidade e afeto, então seríamos forçados a considerar estas formas de vida completamente diferentes das nossas.
- 6) *Razão prática* – Os seres humanos participam (ou tentam) no planeamento e gestão das suas vidas, questionando como devem agir e viver. Em suma, têm a capacidade para formar e prosseguir uma determinada concepção de bem. Esta *capability* encontra-se relacionada com todas as outras. Um ser totalmente destituído disto não poderá ser considerado completamente humano.
- 7) *Afiliação com outros seres humanos* – Todos os seres humanos reconhecem e nutrem algum sentido de afiliação e preocupação por outros seres humanos. Além disso, valorizam a vida nessa dimensão. Vivemos para e com os outros, e uma vida diferente desta não será valiosa o suficiente. Existem dois tipos gerais de afiliação: relações íntimas, familiares e/ou pessoais; relações sociais ou cívicas.
- 8) *Relação com a natureza e as outras espécies* – Os seres humanos reconhecem que não são os únicos elementos existentes no mundo, coabitam com outros animais e plantas, num universo complexo que ao mesmo tempo os suporta e limita, devendo-o portanto respeitar. De novo, uma criatura que trate os animais exatamente como as pedras, não sendo capaz de discernir as diferenças do meio, será provavelmente demasiado estranha para ser considerada enquanto humana.
- 9) *Humor e recreação* - A vida humana, independentemente de como se configura, abre espaço para a recreação e para o riso. As formas de divertimento podem ser enormemente variadas. Nós reconhecemos os outros seres humanos, para além das barreiras culturais, na condição de animais que riem. A inaptidão para brincar e rir, sendo permanente, será um entrave para levar a cabo uma vida

verdadeiramente humana. Uma sociedade inteira em que estas capacidades estejam ausentes parecerá estranha e terrivelmente assustadora.

- 10) *Separação* – Não obstante vivermos com e para os outros, cada um de nós é uma única unidade, procedendo um caminho separado, do nascimento até à morte, no mundo. Cada pessoa sente apenas a sua própria dor¹⁸⁰, morre sem implicar logicamente a morte de mais ninguém, faz um determinado trajeto sem que nenhuma a siga automaticamente. Quando contamos o número de pessoas numa sala, não temos dificuldade em discernir onde uma começa e a outra acaba. Mesmo as mais intensas formas de interação humana, por exemplo as práticas sexuais, são experiências de mútua resposta e não de fusão. 10.1) *Separação forte* – Por causa da separação, cada ser humano tem o seu contexto e ambiente peculiar (que não é exatamente o mesmo dos outros) – objetos, lugares, história, amigos particulares, localização, etc. – que estende à sua própria identidade. Não há vida que não use as palavras “meu” e “não meu” num sentido pessoal e não partilhado. Os seres humanos reconhecem os desejos dos outros em possuírem, pelo menos, algum contexto separado.¹⁸¹

Em suma, foram elencadas as características, alegadamente centrais, do Homem. Significa isto, repetindo a mesma ideia, que na ausência destas, uma vida não seria humana, de todo. No entanto, não chegam a perfilar ainda uma noção definitiva de «vantagem». Tendo em conta o que afirmei na introdução ao presente capítulo, a sociedade tem como papel principal prover aos seus cidadãos a possibilidade de levarem a cabo uma vida humana boa (completamente humana) e não meramente suficiente, ou seja, em conformidade com a dignidade que a humanidade lhes confere. Tal implica que possam exercer as suas funções mais importantes de forma excelente, de acordo com as potencialidades e os limites intrínsecos existentes, e não apenas mínima como a lista anterior prevê: é possível cumpri-la garantindo somente às pessoas, face a todos os itens, um desempenho precário. Esta ideia é influenciada, mais uma vez, pela filosofia Aristotélica, como se pode reparar nestas passagens da *Ética a Nicómaco*:

¹⁸⁰ Considerando a piedade e a compaixão como formas de sentirmos a nossa própria dor ao imaginarmo-nos na situação dos outros.

¹⁸¹ A lista aqui expressa é uma tradução – nuns pontos mais direta, noutros mais livre – daquela apresentada por Martha Nussbaum em Nussbaum, 1992: 216-2120; Nussbaum: 1995: 76-80

“Pois, tal como para o tocador de flauta e para o escultor de imagens, para todo o perito e, em geral, para tudo o que tem uma certa função e um procedimento prático, o bem e o que foi obtido de uma forma correcta parecem existir justamente no exercício da função própria que têm, assim também poderá parecer que acontecesse o mesmo com o Humano, caso haja uma função específica que lhe seja própria.”¹⁸²

“Se, então, a função do Humano é uma actividade da alma de acordo com o sentido ou, pelo menos, não totalmente discordante dele; se, demais, a função que um determinado indivíduo particular exerce é genericamente a mesma que exerce o virtuoso exerce nessa actividade (...), apenas acrescentando à função em causa a superioridade conformada pela excelência (isto é, a função do tocador de cítara é apenas a de tocar cítara, mas a do virtuoso é de a tocar virtuosamente), se assim é, isto é, se admitimos que a função do Humano é uma certa forma de vida, se, por sua vez, essa forma de vida é uma actividade da alma e uma realização de acções conformadas pelo sentido (...) e se finalmente, admitirmos que uma acção é bem realizada se for cumprida de acordo com a sua excelência específica – nessa altura, então o bem humano é uma actividade da alma conformada por uma excelência, e se houver muitas excelências, será conformada pelo melhor e mais completa”.¹⁸³

Logo, após este primeiro limiar, é preciso agora estabelecer um segundo que, refletindo o ponto acima do qual a vida boa se define, constitua o alvo primordial de promoção em matéria de políticas públicas.

“Things now get very complicated. For we want to describe two distinct thresholds: a threshold of capability to function beneath which a life will be so impoverished that it will not be human at all; and a somewhat higher threshold, beneath which those characteristic function are available in such a reduced way that, though we may judge the form of life a human one, we will not think it a *good* human life. The latter threshold is the one that will eventually concern us when we turn to public policy: for we don’t societies to make societies to make their citizens capable of the bare minimum.”¹⁸⁴

Com esse intuito, propõe, enquanto concepção completa de bem humano (derivada da anterior), a seguinte lista de *capabilities*, usada daqui por diante:

¹⁸² Aristóteles, 2015: 31-32.

¹⁸³ Aristóteles, 2015: 32-33.

¹⁸⁴ Nussbaum, 1995: 81.

- 1.) *Vida* - Ser capaz de viver até ao fim de uma vida humana de longevidade normal; não morrer prematuramente, ou antes da vida se tornar tão reduzida, ao ponto de não valer a pena viver.
- 2.) *Saúde corporal* – Ser capaz de ter boa saúde, incluindo a reprodutiva; de estar bem nutrido; de ter um abrigo adequado.
- 3.) *Integridade física* – Ser capaz de se mover livremente de lugar para lugar; para estar protegido contra o assalto violento, incluindo o assalto sexual e a violência doméstica; ter oportunidades para alcançar satisfação sexual e para escolher em matéria de reprodução.
- 4.) *Sentidos, imaginação, e pensamento* – Estar habilitado para usar os sentidos, para imaginar, pensar e raciocinar – e fazer estas coisas de forma verdadeiramente humana, uma forma informada e cultivada por uma educação adequada, incluindo, mas não limitada a meios, alfabetização e instrução matemática (básica) e científica. Ser capaz de usar imaginação e pensamento, associada à possibilidade de experienciar e produzir trabalhos e eventos por iniciativa própria, sejam literários, religiosos, musicais, etc. Ser capaz de utilizar a mente de maneira protegida ao abrigo da liberdade de expressão, com respeito pelo discurso político e artístico, e liberdade religiosa. Ser capaz de alcançar experiências aprazíveis e evitar o sofrimento não benéfico.
- 5.) *Emoções* – Estar habilitado para estabelecer ligações de afeto com coisas e pessoas exterior a nós; para amar aqueles que nos amam e cuidam de nós e sofrer com a ausência deles; em geral, para amar, sofrer, para experienciar saudade e raiva justificada. Não tendo um desenvolvimento emocional prejudicado pelo medo e ansiedade (Apoiar esta *capability* significa a promoção das formas de associação humana que se revelem cruciais no seu desenvolvimento).
- 6.) *Razão prática* – Ser capaz de formar uma conceção de bem e envolver-se na reflexão crítica acerca do planeamento da própria vida (Isto requer, encontrando-se relacionado, proteção para a liberdade de consciência e observância religiosa).
- 7.) *Afiliação* – (A) Ser capaz de viver com e para os outros, reconhecer e mostrar preocupação por outros seres humanos, envolver-se nas várias formas de interação social; estar habilitado a imaginar a situação do outro. (Proteger esta *capability* significa proteger as instituições que nutrem tais formas de afiliação e também a liberdade de reunião e discurso política.); (B) Possuir as bases sociais

para o respeito próprio e a não humilhação; estar em situação de ser tratado como um ser digno cujo valor é igual ao de todos os outros. Isto requer provisões para a não discriminação com base na raça, sexo, orientação sexual, etnia, casta, religião, origem.

8.) *Outras espécies* – Estar habilitado para viver com preocupação para e em relação aos animais, plantas e ao mundo natural.

9.) *Recreação* – Ser capaz de rir, brincar e desfrutar de atividades recreativas.

10.) *Controlo sobre o seu próprio ambiente* – (A) *Político*. Ser capaz de participar efetivamente nas escolhas políticas que governam a sua própria vida (*one's life*); ter o direito de participação política, proteção relativamente às liberdades de expressão e associação; (B) *Material*. Ser capaz de possuir propriedade (tanto bens imobiliários como móveis), tendo direitos de propriedade em bases iguais aos dos outros; ter o direito de procurar emprego em bases iguais aos dos outros; ter liberdade contra a busca e apreensão injustificadas; No trabalho, ser capaz de trabalhar como um ser humano, exercendo a razão prática e estabelecendo relações significativas de reconhecimento mútuo com os outros trabalhadores.

185

A lista é heterogênea, é composta por elementos qualitativamente distintos, cada qual com valor próprio, e portanto irredutíveis entre si. Nessa medida, não se pode compensar a perda, ou diminuição, de uns através da maior promoção de outros¹⁸⁶. O objetivo é fazer com que os indivíduos estejam em condições de os combinar, a todos, simultaneamente¹⁸⁷. Até porque embora separados, estes relacionam-se e suportam-se mutuamente: é necessário estar vivo para exercer as demais funções; a posse de rendimento permite adquirir abrigo e alimento; estar de boa saúde proporciona um uso mais apurado da razão; etc.

Integra tanto as comumente denominadas liberdades civis – expressão, consciência, integridade física, etc. – como os direitos sociais e económicos - acesso à

¹⁸⁵ Basicamente traduzo a versão presente em Nussbaum, 2013: 33-34. Esta, sendo cronologicamente mais recente (relativamente à bibliografia aqui utilizada), beneficia das sucessivas revisões operadas ao longo do tempo. No entanto, a conceção também poderá ser encontrada, com certas alterações em alguns casos, em Nussbaum, 1992: 222; Nussbaum, 1995: 83-85; Nussbaum, 2001: 78-80; Nussbaum, 2003: 41-42.

¹⁸⁶ Cada *capability* é, à sua maneira um fim próprio. Não é possível agregá-las em prol de um objetivo unívoco, à maneira das teorias *Welfaristas*.

¹⁸⁷ Já abordei esta questão no capítulo 3.2, a partir do exemplo da Isabel e da Joana. No entanto, retomarei o assunto mais tarde.

educação, alimentação adequada, oportunidades e direitos laborais – estando misturadas, e em pé de igualdade, por se entender que a verdadeira concretização das primeiras, de maneira a ultrapassar a esfera meramente formal, só é possível mediante condições institucionais e materiais (concedidas pelos segundos) apropriadas¹⁸⁸.

De entre as várias *capabilities*, a *razão prática* e a *afiliação* têm especial importância. Desempenham um papel arquitetônico, no sentido em que organizam e cobrem as restantes, fazendo assim com o que o modo de funcionamento destas seja verdadeiramente humano¹⁸⁹. Há estados e atividades que não são exclusivos do Homem – uso dos sentidos, proteção, alimentação, práticas sexuais, etc. – mas em virtude destas duas faculdades a maneira de os realizar torna-se única, distinguindo-o das demais espécies: por exemplo, não nos alimentamos da mesma forma dos outros animais, usamos utensílios (talheres, copos, pratos), convencionamos horas e nomes para as refeições (pequeno almoço, almoço, lanche, jantar), adotamos determinada postura (sentados a uma mesa), confeccionamos os alimentos, fazemos escolhas, combinações e julgamentos críticos, comemos com os outros em jeito de celebração (ritual religioso, reunião, aniversário, etc.). Resumidamente, o projeto de vida adotado por qualquer pessoa, seja ele qual for, depende na sua formulação, revisão e prossecução do uso da capacidade racional e das relações estabelecidas com os outros¹⁹⁰ - que o apoiam ou limitam; encorajam ou desmotivam; partilham objetivos e valores comuns; são alvos de preocupação (os filhos integram o planeamento dos pais); fornecem os requisitos necessários (as várias instituições ou sociedade como um todo); prestam bens e serviços; são fontes de informação e aprendizagem; carregam uma herança histórica e cultura que nos influencia; etc.¹⁹¹

“Affiliation organizes the capabilities in that deliberation about public policy is a social matter in which relationships of many kinds (familiar, friendly, group-based, political) all play a structuring role.”¹⁹²

¹⁸⁸ Neste caso, ao contrário de Rawls, não estabelece nenhuma relação de prioridade de umas sobre as outras.

¹⁸⁹ Não significa isto que as outras *capabilities* sejam apenas meios redutíveis ao exercício destas duas.

¹⁹⁰ Não vivemos isolados, fica a ideia de que tudo o que fazemos é em relação aos dos outros. Há uma certa afinidade entre a *razão prática* e a *afiliação* com as duas faculdades morais descritas por Rawls. Respetivamente, a capacidade para adotar uma conceção de bem e a capacidade para um sentido da justiça.

¹⁹¹ Ver Nussbaum, 1992: 222-223; Nussbaum, 2001: 81-82; Nussbaum, 2013: 35-40.

¹⁹² Nussbaum, 2013: 40.

4.2. Direito aos benefícios com base nas características inatas comuns – «capabilities básicas»

Após esta exposição, cabe agora esclarecer, mais aprofundadamente, quais as características dos indivíduos (e as que se excluem) que, em virtude da simples presença, lhes conferem o direito de reclamarem e beneficiarem da noção de «vantagem» anteriormente definida. Para isso, proponho, mais uma vez, estabelecer um paralelismo com a teoria Rawlsiana. Recordando, Rawls considera apenas aquelas que os determinam enquanto sujeitos morais – racionais e razoáveis. Nomeadamente, o funcionamento mínimo das duas faculdades que formam a personalidade moral – capacidade para adotar e prosseguir uma determinada conceção de bem; capacidade para um sentido da justiça. Daqui se explica a importância dos «bens sociais primários», na medida em que reúnem, alegadamente, as condições necessárias e suficientes para o exercício destas, independentemente das particularidades, constituindo assim aquilo que os indivíduos podem legitimamente exigir da Justiça. Em contrapartida todos os outros aspetos – talento, género, etnia, raça, casta, religião, estatuto social, origem familiar, cultura, localização geográfica, genética, morfologia corporal, etc. – são moralmente arbitrários, pelo que não devem ser tidos em conta nesta matéria.

Porém, Martha Nussbaum discorda desta perspetiva. No seu ponto de vista, ao pensar a sociedade na forma de um sistema cooperativo que visa a obtenção de vantagens mútuas entre membros (cooperantes) entendidos como idênticos nas suas faculdades e (subsequentemente) necessidades, Rawls faz um retrato impreciso da realidade. O problema advém, essencialmente, da conceção específica de pessoa – de influência Kantiana – na qual a posição se fundamenta. Por este prisma o critério identitário e normativo do Homem, a partir do qual lhe é concedido valor intrínseco – dignidade¹⁹³ –, reside num modelo de Razão que se encontra separada do mundo natural, conduzindo assim a sérias complicações, relacionadas entre si. Ora vejamos.

Em primeiro lugar, negligencia a importância da dimensão animal e corpórea – vulnerável e mortal – dos humanos, negando que esta possa também consistir/ integrar numa fonte de dignidade¹⁹⁴. Em segundo, consequentemente, pressupõe que todos estão em condições de exercer com “normalidade” as suas faculdades morais, pelo que

¹⁹³ Como um princípio em si mesmo e nunca apenas como um meio.

¹⁹⁴ Pelo que os outros animais, destituídos de razão, não terão dignidade, segundo conclui. No entanto, deixarei esta questão de lado.

assim partilhariam as mesmas necessidades - «bens sociais primários» - e teriam a independência suficiente para contribuir ativamente na cooperação social. Deste jeito, ignora que, contrariamente, o funcionamento destas é passível de se alterar e até cessar completamente em função de contingências naturais e sociais, colocando-os muitas vezes em situações assimétricas, entre eles, tanto de dependência como de necessidade: fruto de doença, acidente, má formação genética, etc. Conforme já procurei mostrar, a *Teoria da Justiça como Equidade* pouco ou nada prevê para as situações graves de incapacidade. Por último, na mesma senda, não considera devidamente o ciclo temporal de uma vida. Na «posição original», as «partes» parecem representar pessoas adultas e plenamente conscientes. Porém, na realidade, até atingirem (quando possível) um grau significativo de autonomia e maturidade começam por ser crianças extremamente dependentes e pouco desenvolvidas. De forma inversa, tendem também a regredir gradualmente, em termos físicos e mentais, à medida que envelhecem.

Posto isto, julgando-a mais próxima da verdade, é apologista de uma concepção de pessoa¹⁹⁵, menos Kantiana e em grande medida Aristotélica, que privilegie uma relação mais estreita entre o carácter racional – a partir do papel arquetónico imputado à *razão prática* e à *afiliação*¹⁹⁶ - e o animal – empírico e corpóreo – do Homem, compreendendo assim tanto as potencialidades quanto os limites reais que o constituem. Por conseguinte, demarcando-se de um sistema cooperativo circunscrito a participantes iguais, vê antes a sociedade como uma forma de associação com o objetivo de proporcionar o bem àqueles que a integram, exigindo-se para isso que, na distribuição de benefícios e encargos, seja sensível às possíveis diferenças interpessoais existentes em termos de necessidade e capacidade, o que implica prestar especial apoio a quem é mais deficitário e exigir menos esforço aos que estão impossibilitados de contribuir socialmente com muito – devido, por exemplo, a insuficiências físicas e/ou mentais.¹⁹⁷

“So I believe that we need to delve deeper, redesigning the political conception of person, bringing the rational and the animal into a more intimate relation with one another and acknowledging that there are many types of dignity in the world, including the dignity of

¹⁹⁵ Martha Nussbaum não opera distinções entre os conceitos de “pessoa”, “humano” e “ser humano” pelo que farei o mesmo ao longo do capítulo.

¹⁹⁶ Que equivalem respetivamente às duas faculdades morais Rawlsianas.

¹⁹⁷ Relativamente ao que até agora foi descrito, ver Nussbaum, 2003: 56; Nussbaum, 2013: 84-89.

mentally disabled children and adults, the dignity of the senile demented elderly, and the dignity of babies at the breast.”¹⁹⁸

O objetivo é atender aos diversos domínios da vida humana (e não apenas às duas faculdades morais), ou seja, às atividades e estados principais, do ponto de vista normativo, mediante as quais esta se define. E é precisamente isso que a lista de *capabilities* apresentada na secção transata (superando os «bens sociais primários») procura fazer.¹⁹⁹

Significa isto, de maneira análoga, que beneficia legitimamente da «vantagem» quem estiver em condições de exercer minimamente os elementos que a compõem? A resposta é bastante complexa. No caso, não é a possibilidade atual e efetiva mas sim a potencialidade inerente para os vir a poder desempenhar que outorga aos indivíduos o direito para que lhes sejam promovidos.

“The basic intuition, from which the capability approach begins, in the political arena, is that certain human abilities exert a moral claim that they should be developed.”²⁰⁰

A autora acredita, que os seres humanos quando munidos de apoio material e institucional (sendo que a educação tem um lugar fundamental) adequado tornam-se inteiramente capazes de levar a cabo as funções referidas. Tal deve-se à presença em todos, não obstante as singularidades – moralmente arbitrárias²⁰¹ –, de um conjunto de *capabilities* de mais baixo nível (*lower level capabilities*) denominadas por «*capabilities* básicas» (*basic capabilities*), consistindo portanto aquilo que é moralmente relevante no âmbito distributivo. Estas tratam-se do equipamento inato das pessoas que constitui a condição necessária para o desenvolvimento das *capabilities* de grau mais avançado. À partida, dado o seu estado primitivo, não são imediatamente convertíveis em *functionings*: por exemplo, um recém-nascido não sabe ainda expressar-se por via de uma determinada língua, no entanto, fruto da sua configuração

¹⁹⁸ Nussbaum, 2003: 54.

¹⁹⁹ Pode parecer um pouco confuso. Em Rawls há uma separação inteligível entre a noção de «vantagem» e as faculdades dos indivíduos, o que já não acontece relativamente à conceção defendida por Martha Nussbaum. Tal acontece devido a duas razões. Por um lado os «bens sociais primários» são uma lista de meios e não de fins. Por outro, o conceito de *capability* integra já em si as capacidades.

²⁰⁰ Nussbaum, 2001: 83.

²⁰¹ Neste caso concorda com Rawls ao considerar também moralmente arbitrárias as características relacionadas com talento, género, etnia, raça, casta, religião, estatuto social, origem familiar, cultura, localização geográfica, genética, morfologia corporal, etc

natural – a presença das respetivas «*capabilities* básicas» - fá-lo-á no futuro, caso disponha das circunstâncias apropriadas ao normal crescimento. Contrariamente, algo semelhante não acontecerá com as abelhas, ou com os rinocerontes, ainda que se lhes seja aplicado o mesmo tipo de treino, precisamente por falta dos requisitos naturais exigíveis para o efeito – ausência das respetivas «*capabilities* básicas».

“At least a necessary condition of being a recipient of such distribution is that one should already possess by nature a less developed capability to perform the functionings in question, a capability such that, given the appropriate education and external resources, one could, in time, become fully capable of that functioning.”²⁰²

Com a educação e apoio certos, ou em alguns aspetos a mera não intervenção no curso natural da evolução, as últimas propiciam a emergência das chamadas «*capabilities* internas» (*internal capabilities*). Estas evidenciam já os traços e habilidades desenvolvidas das pessoas, representando, no que respeita à sua própria alçada, as condições suficientes para o alcance direto dos *functionings* correspondentes: seguindo o exemplo anterior, quando a criança adquire a competência para se expressar através de uma língua específica – presença da respetiva «*capability* interna».

Contudo, para exercerem aquilo a que se propõem, não dependem somente das aptidões individuais mas também da existência de um contexto benéfico à sua prática. Em suma, da conjugação entre as «*capabilities* internas» e as condições externas favoráveis, que dá origem às intituladas «*capabilities* combinadas» (*combined capabilities*): imagine-se que a criança sabe falar português mas vive numa sociedade (totalitária) em que tal é proibido, sob risco, para os recalcitrantes, de condenação à pena de morte. Neste cenário, tem presente a «*capability* interna» - naquilo que só depende de si, domina a língua - mas não a «*capability* combinada» - o ambiente é desfavorável à utilização. O contrário também poderá ocorrer, basta pensar num cidadão que habite um país livre mas que, por falta de aprendizagem, não tenha nenhum conhecimento acerca do idioma – ambiente favorável mas ausência da «*capability* interna»; poder-se-á ainda resgatar o exemplo do António, analisado nos capítulos precedentes, e dizer que embora, graças ao acesso à cadeira de rodas, tenha a «*capability* interna» para se mover, não terá a «*capability* combinada» devido às características adversas do meio – solo íngreme e serviços desajustados.

²⁰² Nussbaum, 1987: 27.

Convém no entanto ressaltar que esta última distinção não é radical, pois o sucesso/insucesso do processo evolutivo das primeiras encontra-se desde logo associado ao tipo de ecossistema em que se desenrolam: A existência de um sistema público e universal de ensino incita o aperfeiçoamento das capacidades cognitivas; um Estado demasiado coercivo põe em risco o aprimoramento pessoal.

“The distinction between internal and combined capabilities is not sharp, since one typically acquires an internal capability by kind of functioning, and one may lose it in the absence of the opportunity to function. But the distinction is a useful heuristic in diagnosing the achievements and shortcoming of a society.”²⁰³

De forma a clarificar, procurarei sintetizar o assunto usando um simples exemplo:

Ex – A Tânia ingressou numa escola de Música, com o intuito de aprender a tocar piano. No primeiro dia de aulas apesar de não deter praticamente conhecimento algum, dispunha das «*capabilities* básicas» necessárias para a aprendizagem: possui dois braços e duas mãos que consegue manipular facilmente; tem a capacidade de raciocinar, memorizar e assimilar processos; etc. Uma vez finalizada a formação, está já habilitada a interpretar composições inteiras, significando isto que adquiriu a «*capability* interna». Por fim, para realizar a atividade precisa ainda que certas condições externas estejam reunidas: poder fazê-lo livremente, ao abrigo da lei, sem estar sujeita a represálias; ter acesso frequente a um piano (seja comprado, alugado, emprestado ou através de outra qualquer modalidade); ter a sua integridade física e mental preservada e protegida; etc. Dando-se o caso, goza então da «*capability* combinada».

Assim, a conceção de «vantagem» exibida reflete uma lista de «*capabilities* combinadas». Cabendo portanto à sociedade, relativamente a cada um dos itens, o duplo papel de promover nas pessoas o desenvolvimento das «*capabilities* internas» e simultaneamente organizar o meio exterior de maneira a torná-lo favorável ao exercício destas.²⁰⁴

²⁰³ Nussbaum, 2013: 23.

²⁰⁴ Acerca deste assunto, ver Nussbaum, 1987: 20-34; Nussbaum, 1992: 227-229; Nussbaum, 1995: 88; Nussbaum, 2001: 83-86; Nussbaum, 2013: 21-24.

4.3. Uma Teoria parcial da Justiça – Mínimo social garantido

Uma vez apurado o objeto, é agora altura de revelar, de forma mais minuciosa, em que consiste a teoria da Justiça defendida por Martha Nussbaum, ou seja, qual a configuração sugerida para a sociedade no que concerne à sua arquitetura social e política. Tentarei fazê-lo a partir dos seguintes tópicos: como e até que nível deve ser a «vantagem» promovida; existência ou não de legitimidade no que respeita às desigualdades; o que prever quanto a situações de conflito entre *capabilities* (quer na ótica da sociedade, quer na do indivíduo); que *capabilities* devem ser por um lado permitidas e por outro proibidas; como proceder a avaliações interpessoais e intersociais dos níveis de vida que sejam rigorosas.²⁰⁵

Todas as pessoas em virtude apenas da sua humanidade - manifestada pela presença das «*capabilities* básicas» para alcançar os estados e atividades centrais, já amplamente mencionados, mediante as quais a vida humana se define - possuem dignidade, independentemente das demais características, moralmente arbitrárias, relativas às diferenças de talento, género, idade, etnia, raça, casta, religião, estatuto social, origem familiar, cultura, localização geográfica, genética, morfologia corporal, etc. Significa isto, seguindo o preceito Kantiano, que comportam valor intrínseco, devendo cada uma ser tratada nunca somente na condição de meio mas sim como um fim em si mesmo. Uma pessoa vale por si só, não se encontra, em justiça, reduzida meramente à função, ou posição, exterior, que ocupa (ou aos fins de outrem): por exemplo, a importância de determinada mulher não está circunscrita à sua utilidade reprodutiva. Assim, têm o direito de exigir viver de acordo com tal dignidade, o que ao abrigo da presente perspetiva se traduz na possibilidade efetiva para concretizarem de forma excelente os *functionings* mais importantes, acima referidos.²⁰⁶

“And I shall argue that the capabilities in question should be pursued for each and every person, treating each as an end and none as a mere tool of the ends of others: thus I adopt a *principle of each person’s capability*, based on a *principle of each person as end*.”²⁰⁷

²⁰⁵ Basicamente são as questões que, conforme afirmei em 3.3, a perspetiva defendida por Sen deixa sem resposta.

²⁰⁶ Nussbaum, 1995: 86; Nussbaum, 2001: 55-59, 72-74; Nussbaum, 2013: 28-36.

²⁰⁷ Nussbaum, 2001: 5.

Logo, incumbe à sociedade a obrigação fundamental de promover relativamente aos seus membros a lista de *capabilities* adotada e de os colocar a todos, sem exceção - na medida em que neles reside, comparativamente, igual valor - pelo menos acima do limiar que esta prevê.²⁰⁸

“The basic claim of my account of social justice is this: respect for human dignity requires that citizens be placed above an ample (specified) threshold of capability, in all ten of those areas.”²⁰⁹

Mas como o fazer? De maneira a tentar responder, será talvez prudente explorar alguns aspetos alusivos aos respetivos métodos de implementação.

Primeiro, consentaneamente com os parágrafos anteriores, sendo as pessoas entidades separadas entre si, cada qual com a sua própria vida e identidade, devem ser, no âmbito da promoção, consideradas uma a uma (*taken one by one*). Por conseguinte, é absolutamente ilegítimo sacrificar a dimensão individual de alguém em benefício dum (ou mais) agregado específico, seja ele qual for: família, classe, parte da população (a maioria ou uma elite), instituição, etc. Em suma, as *capabilities* pertencem às pessoas e não aos grupos²¹⁰.

“It arises naturally from the recognition that each person has just one life to live, not more than one; that the food on A’s plates does not magically nourish the stomach of B; that the pleasure felt in C’s body does not make the pain experienced by D less painful; that the income generated by E’s economic does not help to feed and shelter F; in general, that one person’s exceeding happiness and liberty does not magically make another person happy or free.”²¹¹

Segundo, na procura de salvaguardar o pluralismo, o ponto a partir do qual se define e materializa o limiar, referente a cada *capability*, variará possivelmente, em resultado da deliberação democrática, de sociedade para sociedade consoante as circunstâncias particulares existentes - históricas, culturais, económicas, tecnológicas, religiosas, sociológicas, ambientais, psicológicas, etc. Expressões tais como «vida humana de longevidade normal» ou «ser capaz de possuir propriedade» são passíveis de

²⁰⁸ No sentido em que a última versão da lista estipula, já em si, o limiar a partir do qual se define uma vida humana boa e digna.

²⁰⁹ Nussbaum, 2013: 36.

²¹⁰ Não invalidade que se possa estabelecer medidas direcionadas para grupos, desde que todas as partes que os compõem sejam devidamente respeitadas.

²¹¹ Nussbaum, 2001: 56.

múltiplas interpretações, podendo muitas vezes conduzir, em locais diferentes, a medidas totalmente díspares: por exemplo, a primeira não é conclusiva relativamente às questões da eutanásia e do aborto ²¹².

Terceiro, na mesma sequência, embora a teoria exija, constituindo a condição necessária para a Justiça, que esse limiar esteja assegurado para todos, não se encontra no entanto vinculada a nenhum modelo completo e específico de organização social e institucional, abrindo caminho às mais diversas configurações, caso por qualquer dessas vias o objetivo se cumpra: não determina que sistema económico seguir, não delimita que prerrogativas competem à esfera pública (pública) e/ou à privada, não afirma à priori quais são as medidas e procedimentos mais adequados etc. Estamos perante o que a autora denomina de uma teoria parcial da Justiça (*theory of social justice*), ou seja, há sobretudo a preocupação de garantir aos cidadãos, na sua totalidade, um mínimo social (*social minimum*) mas ao mesmo tempo deixar espaço de discussão e decisão quanto a tudo o resto que vai para além daí. Posto isto, não é apologista do igualitarismo estrito. Sem ter uma posição muito aprofundada neste assunto, admite a hipótese de existirem desigualdades desde que sejam, exclusivamente, acima do patamar mencionado.²¹³ Chega até, em dado momento, a aludir a uma espécie de adaptação do *Princípio da diferença* Rawlsiano²¹⁴:

“Here my claim is that capability-equality, in the sense of moving all above the threshold, should be taken as the central goal. As with Rawls’s Difference Principle, so here: inequalities in distribution above the threshold should be tolerated only if they move more people across it; once all are across, societies are to great extent free to choose the other goals that they wish to pursue.”²¹⁵

Porém, em certos aspetos, como na distribuição das liberdades políticas, a igualdade é indispensável sob pena de atentar contra a dignidade de alguma das partes envolvidas: pois o aumento da liberdade de uns prejudica automaticamente a de outros.

216

Prosseguindo, como operar face a eventuais cenários de conflito interno entre *capabilities*? Isto é, quando, quer do ponto de vista da sociedade quer do indivíduo, a

²¹² Nussbaum, 2001: 77; Nussbaum, 2013: 41-42.

²¹³ Ver Nussbaum, 2001:75, 86; Nussbaum, 2013: 40-41.

²¹⁴ Contudo, não está necessariamente a defender isto, mantém uma postura neutra.

²¹⁵ Nussbaum, 1995: 87-88.

²¹⁶ Ver Nussbaum, 2013: 40-41.

promoção, ou exercício, de uma (s) implica ter de prejudicar (ou até prescindir) outra (s) e vice-versa: por exemplo, ser obrigado a optar entre aceder a cuidados de saúde ou a educação. Conforme afirmei anteriormente a lista é heterogénea, ou seja, é composta por elementos qualitativamente distintos, mas de valor equivalente, e portanto irredutíveis entre si, não podendo a perda de uns ser compensada pelo maior incremento dos restantes, na medida em que cada qual representa à sua maneira um traço fulcral da vida humana. Subsequentemente, a impossibilidade de os combinar simultaneamente a todos leva a uma escolha trágica (*tragic choice*) – quando todas as alternativas disponíveis acarretam consequências negativas: é o que acontece à Isabel, no exemplo abordado em 3.2, que para saciar a fome se vê forçada a uma dentre três más vias – a) participar numa guerra; b) mendigar à entrada de luxo vizinho; c) trabalhar 12 horas diárias em empregos precários e perigosos – pondo em risco, por qualquer uma delas, a ambição de alcançar outros estados e atividades valiosos – gozar de boa saúde, física e mental, caso enverede por “a” ou “c”; obter níveis razoáveis de autoestima e respeito próprio, selecionando “b”.

Recordando, o exemplo reporta à analogia que resolvi estabelecer entre a natureza sistémica aparentemente manifesta, semelhante no meu entender, no jeito como Rawls concebe a liberdade comparativamente a Sen em relação às *capabilities*. Não obstante, como também tive intenção de notar, a ordenação lexicográfica prevista pelo primeiro permite, alegadamente, solucionar incompatibilidades deste género, contrariamente ao segundo, em que isso não se verifica. Por seu turno, apesar de Martha Nussbaum reconhecer, defronte a alguns dilemas desta ordem, viabilidade para hierarquizar, em termos de valor, as opções existentes (achando no entanto a todas desvantajosas), não apresenta nenhuma instrução clara e objetivamente aplicável nesse sentido.

“I would hold that not all tragic situations involve an inability to rank one state of affair as better than another. We should distinguish between the presence of a tragic dilemma – any choice involves wrongdoing – and the impossibility of a ranking. Sometimes one choice may be clearly better than another in a tragic situation, even though all available choices involve a violation of some sort.”²¹⁷

²¹⁷ Nussbaum, 2013: 37.

Todavia, a sociedade deverá fazer os possíveis para que no futuro este tipo de situações trágicas deixem de ocorrer.²¹⁸

“In other words, when we note a tragic conflict, we do not simply wring our hands: we ask what the best intervention point is to create a future in which this sort of choice does not confront people.”²¹⁹

Quanto às demais *capabilities*, fica implícita a permissibilidade de todas as que não atentem contra o exercício, por parte de alguém, de qualquer uma daquelas contempladas pela lista. São precisamente estas últimas que edificam a métrica apropriada para avaliar, em matéria interpessoal e intersocial, os respectivos níveis de vida, compreendendo-se a pobreza como um déficit destas - abaixo do limiar.

Antes de finalizar, quero ressaltar que independentemente da concepção de Justiça adotada há esferas sobre as quais se torna difícil, ou até impossível, controlar totalmente. Segundo Rawls, integram aquilo que chama de «bens naturais», demarcando-os dos «bens sociais primários». Por exemplo, na presente teoria, a promoção da saúde, física e mental, é diretamente afetada pelo acaso, extravasando muitas vezes o domínio político. No entanto cabe às funções governativas atuar com o intuito de limitar tais contingências, fornecendo as bases sociais propícias ao seu desenvolvimento e preservação²²⁰: aprovisionar cuidados de saúde; investir na investigação científica; construir infraestruturas e adquirir equipamentos; formar e recrutar profissionais na área clínica; etc.²²¹

4.4. Respeitar o pluralismo - Os desafios de uma abordagem universal

No substancial, explanei, espero eu, os elementos basilares que formam a presente teoria. Assim sendo, de acordo com o que me propus desde início, chegou o momento de indagar até que ponto esta se coaduna, ou não, aos requisitos do pluralismo.

Defendendo tal coadunabilidade, Martha Nussbaum procura refutar as objeções que lhe são desferidas por alguns dos seus críticos segundo os quais, contrariamente, o

²¹⁸ Acerca das escolhas trágicas ver Nussbaum, 2001: 81; Nussbaum, 2013: 35-45.

²¹⁹ Nussbaum, 2013: 38-39.

²²⁰ De forma análoga, Rawls defendida a criação de bases sociais favoráveis à emergência do respeito próprio, também não diretamente controlável. A questão já havia sido abordada no presente trabalho.

²²¹ Nussbaum, 2001: 81-82, 88-89.

cariz universalista da sua posição desrespeitaria a diversidade existente. Por um lado acusam-na de negligenciar as diferenças históricas e culturais (*neglect of historical and cultural differences*): ao assumir, mediante uma lista única, determinadas características como, na generalidade, as mais importantes da vida humana, estaria, alegadamente, a discriminar a multiplicidade dos modos singulares de viver relativos a cada cultura ou geração em específico. Por outro, nomeadamente os liberais, de violar a autonomia individual (*neglect of autonomy*): ao prescrever uma conceção, supostamente, unívoca de bem, não deixaria espaço aos indivíduos para que estes pudessem escolher e definir livremente as suas próprias vidas.²²²

Com esse intuito a autora apresenta, em síntese, os seguintes contra-argumentos²²³:

Primeiro, a versão atual da lista não é necessariamente definitiva. Inversamente, enquanto objeto de escrutínio e deliberação constante, preferencialmente em «equilíbrio refletido»²²⁴ - testada por confronto com as intuições - é aberta (*open-ended*) e portanto sempre passível de contestação e revisão: aliás, foi-se alterando ao longo do tempo.

“Like all respectable philosophical arguments, this one is set forth to be criticized, rebutted, engaged: people can ponder it and, if they find it persuasive, accept it. The list is open-end and subject to ongoing revision and rethinking.”²²⁵

Segundo, embora contemple um conjunto preciso e bem definido de *capabilities*, não especifica os seus modos de concretização (*multiple realizability*), permitindo que estes possam variar consoante as escolhas e circunstâncias particulares - associadas muitas vezes às respetivas idiossincrasias culturais, históricas, religiosas, políticas, ambientais, tecnológicas, demográficas, geográficas, tecnológicas, sociais, económicas, etc. – quer das pessoas quer das sociedades em questão: a ambição de preservar o valor da vida pode tanto levar uma nação a proibir a morte assistida como outra a descriminalizá-la; um indivíduo amante de cinema terá provavelmente práticas recreativas diferentes comparativamente a outro que prefira antes assistir a jogos de futebol; etc.

²²² Ver Nussbaum, 1992: 207-209; Nussbaum, 1995: 67-71.

²²³ Alguns dos quais já assinalados ao longo do capítulo.

²²⁴ Mais uma semelhança relativamente a Rawls. Ver Nussbaum, 2001: 77.

²²⁵ Nussbaum, 2013: 108.

Terceiro, visa promover *capabilities*, não *functionings*²²⁶. A sociedade não tem como objetivo fazer com os seus membros acedam diretamente aos estados e atividades referidos, mas sim proporcionar-lhes as oportunidades efetivas para que os possam, caso pretendam, alcançar e combinar²²⁷. A partir daí, estes tornam-se livres e responsáveis pela maneira como decidem aplicá-las, incluindo-se o direito de a elas renunciarem totalmente: por exemplo, apesar de dispor de liberdade sexual um sujeito pode simplesmente optar pelo celibato²²⁸. Corroborando a mesma ideia de Amartya Sen, sofrer involuntariamente de fome difere de jejuar.²²⁹

Quarto, atribui um papel fundamental à *razão prática* e incorpora as principais liberdades, imprescindíveis para assegurar a proteção do pluralismo: expressão, associação, consciência, etc.

Quinto, trata-se de uma noção parcial, logo não abrangente. Isto é, sem adotar nenhuma em especial, pretende-se sobretudo instaurar um núcleo comum, para além das várias especificidades, que enquanto base de consenso se revele então capaz de albergar as múltiplas conceções de bem. Um pouco à imagem dos «bens sociais primários», pode pensar-se as dez *capabilities* como os pré-requisitos necessários, à partida, para dar sequência a todo e qualquer projeto de vida, independentemente de qual seja.²³⁰

“As Rawls says of his basic principles, we can view this list, and the theoretical approach in which it is embedded, as a ‘module’ that can be endorsed by people who have very different conceptions, both religious and secular, of the ultimate meanings and purpose of life. They will link it to their religious or secular comprehensive doctrines in many ways.”²³¹

Sexto e último, consiste apenas numa proposta, sendo a sua implementação meramente facultativa. Por muito bem justificada e persuasiva possa eventualmente parecer, cada sociedade terá o direito de delinear a sua própria política interna.

²²⁶ Lista de *capabilities* e não de *functionings*.

²²⁷ Exceto em pessoas que não reúnam condições suficientes para escolher: crianças, determinados doentes mentais, etc. Nestes casos a promoção dos *functionings* pode tornar-se prioritária.

²²⁸ Ver Nussbaum, 2001: 86-96.

²²⁹ Tanto este como o argumento anterior podem ser encontrados em Amartya Sen, como tentei mostrar no capítulo anterior.

²³⁰ Ver Nussbaum, 2001: 88-89, 95-96.

²³¹ Nussbaum, 2013: 109.

Concluindo, espera deste jeito ter conseguido provar que o universalismo da sua teoria é compatível com o pluralismo.²³²

4.5. Conclusão – Alguns apontamentos

Finalmente estão reunidas as respostas no que concerne às questões introduzidas no início deste capítulo: a) A ideia de «vantagem» adotada, pela qual a sociedade se deve pautar, consiste na lista, amplamente referida, das dez *capabilities*, alegadamente mais importantes para o Homem, a partir do limiar que esta própria define; b) A promoção destina-se a todos as pessoas, individualmente consideradas, em virtude apenas da sua humanidade, nomeadamente a presença das «*capabilities* básicas», excluindo-se portanto, enquanto critério, as demais características – moralmente arbitrárias; c) Propondo-se simplesmente uma teoria parcial da Justiça, a organização social e política é suscetível de tomar inúmeras configurações, desde que garanta a cada indivíduo, sem exceção, o mínimo exigível, ou seja, caso o coloque acima do limiar previsto.

Quanto às hipóteses de relação entre o caráter universal da perspectiva e os parâmetros do pluralismo, os argumentos anteriormente apresentados procuram atestar tal, suposta, compatibilidade: 1) a versão exibida é aberta; 2) não especifica os modos de concretização; 3) visa promover *capabilities* e não *functionings*; 4) dá especial relevância à *razão prática* e ao exercício das várias liberdades; 5) reflete uma concepção parcial, logo não abrangente, de bem; 6) trata-se de uma sugestão teórica, cuja adesão é meramente opcional.

Portanto, relativamente aos dois propósitos Martha Nussbaum (i) defende uma noção concreta e objetiva de «vantagem» que sendo aparentemente capaz de suplantar os defeitos imputados às de «bens sociais primários» e de «recursos» se afigura então, no meu entender, melhor por comparação a ambas e (ii) conseqüentemente, indo além das ambições de Amartya Sen, propicia a construção de um projeto normativo universalmente extensível e significativamente sofisticado.

No entanto, gostaria de tecer algumas críticas, talvez menos favoráveis, à posição.

²³² Pode-se encontrar estes argumentos, mas não necessariamente pela mesma ordem, em Nussbaum, 1992: 223-226; Nussbaum, 1995: 93-95; Nussbaum, 2001: 105; Nussbaum, 2003: 42-43; Nussbaum, 2013: 108-112.

Em primeiro lugar, baseia-se, desenvolvendo-se a partir daí, num determinado cânone da natureza humana, de origem Aristotélica, sem oferecer porém, pelo que me parece, uma justificação suficientemente clara e profunda que permita demonstrar a sua superioridade, em detrimento dos demais. Se por um lado a autora o coloca em oposição, a certo momento, face a outro de inspiração Kantiana, apelando desta forma para alguns aspetos cruciais que este último, ao contrário do primeiro, negligenciaria – nomeadamente o cariz animal e corpóreo (logo vulnerável, transitório e assimétrico) do ser humano – por contrapartida não estende a confrontação a mais nenhum. A teoria beneficiaria porventura de uma análise mais alargada e rigorosa.

O grande problema que, sob o meu ponto de vista, que este modelo encerra, pelo menos aparentemente, prende-se com o postulado de um *telos* do Homem²³³, designadamente o exercício pleno das *capabilities* centrais, que este, mediante o apoio material e institucional adequado, poderia atingir, alcançando assim a sua máxima realização. Ou seja, como uma essência em potência, passível de se atualizar completamente. Quando, inversamente, na realidade a vida humana se parece antes assemelhar a um constante “a fazer-se”, diante de possibilidades incalculáveis cuja morte põe termo, que nunca chega a transpor a incompletude. Reconhecê-lo dificultaria provavelmente a tarefa de situar o limiar através do qual uma vida digna se define mas essa não constitui uma razão legítima, penso eu, para prescindir da discussão.

Segundo, convém recordar que a identificação das *capabilities* referidas enquanto as mais importantes, numa dimensão normativa, resulta sobretudo de uma investigação empírica e intuitiva, associada obviamente ao cânone humano ainda agora mencionado. Falta, no meu entender, descrever com maior detalhe esse processo de maneira a elucidar inequivocamente, precavendo contra a vagueza e a hipotética parcialidade dos juízos, por que razão, obedecendo à sua lógica, são estas, e não outras, as escolhidas e simultaneamente fundamentar o valor moral das mesmas. Trata-se, recorrendo uma vez mais ao léxico Rawlsiano, de tentar perceber até que ponto o contexto deliberativo em jogo, atendendo somente à sua composição, assegura, ou não, a razoabilidade dos termos. O que implicaria um estudo mais minucioso acerca deste.²³⁴

²³³ Um “fim do Homem” um pouco à semelhança das teorias do “fim da História” à maneira de Hegel ou Marx.

²³⁴ Em Rawls, as características inerentes da «posição original» garantem supostamente a razoabilidade dos termos. Nomeadamente o facto de fazer com que as «partes», racionais, deliberem em «equilíbrio refletido» e debaixo de um «véu da ignorância». Martha Nussbaum, que alegadamente vai submetendo a sua teoria à discussão e escolha democrática, inclui a primeira característica mas não se alonga muito mais acerca do processo de decisão adotado.

Terceiro, noto uma certa ambiguidade no que respeita ao estatuto atribuído às «*capabilities* básicas». Se é a presença das «*capabilities* básicas» a conferir o direito de beneficiar da «vantagem», quer isso dizer que na eventualidade destas estarem ausentes – seja devido a acidentes, doenças, ou atos causados por terceiros²³⁵ (violência física ou mental, por exemplo) – os sujeitos implicados deixam simplesmente de o ter? Não exatamente. Conforme Martha Nussbaum parece deixar transparecer, mesmo nos casos em estes que se encontram desprovidos das condições inatas necessárias para virem a exercer as *capabilities* de grau mais elevado devem todavia ser devidamente respeitados e justifica-se que recebam apoio especializado, adaptado à própria situação particular²³⁶. Assume-se à partida que possuem igual dignidade.

Contudo, a menos que haja alguma fundamentação suplementar, oculta até aqui, tal resposta afigura-se-me contraditória. Numa mão reconhece nas «*capabilities* básicas» o critério normativo, noutra admite a permanência deste último em conjunturas nas quais as primeiras não existam: é impossível haver rio sem leito.

A solução para o problema poderá eventualmente passar pela ideia manifesta numa breve passagem de um dos seus trabalhos²³⁷, no qual, em consonância com Aristóteles, declara que incumbe à sociedade a função de promover o bem dos seus membros não em absoluto mas consoante as circunstâncias o permitam, nomeadamente os limites e as potencialidades que tanto esta, como um todo, quanto os indivíduos, isoladamente, enfrentam: naturais, sociais, económicas, histórias, tecnológicas, etc.

“A just scheme of food distribution will not bring about full health for all in any and every contingency; and the very same just arrangement will clearly do better from the point of view of human functioning in a naturally affluent part off the world than in a poor one. Aristotle is saying that it will count as the best arrangement, provided that it brings the people as close to good functioning as their natural circumstances permit.”²³⁸

Nesse sentido, ainda que se torne naturalmente inexecutável, pelas razões já apresentadas, colocá-los acima do limiar, dever-se-á no entanto procurar prover-lhes o melhor nível de vida possível. Não obstante, a posição carece de clarificação nesta matéria.

²³⁵ Reportando ao exemplo da Tânia, se lhe amputarem as mãos deixa de poder tocar piano.

²³⁶ Ver Nussbaum, 1992: 228; Nussbaum, 2013: 24.

²³⁷ Nussbaum, 1987: 4-5.

²³⁸ Nussbaum, 1987: 5.

Quarto, como a própria constata, a teoria, sendo meramente parcial, reúne um requisito necessário, mormente o estabelecimento de um mínimo social garantido, mas não suficiente para asseverar a Justiça. Mas deste jeito não correrá o risco de se revelar demasiado permeável à arbitrariedade? Por exemplo: Imagine-se uma nação de tal forma rica em matérias-primas que com apenas 10% destas, consistindo na base de financiamento, providencia, através dum planeamento apropriado, uma vida digna a toda a população. Não obstante, distribui os outros 90% a uma pequena elite. Será justo?

Por último, embora vise, idealmente, evitar escolhas trágicas, não prevê nenhum mecanismo concreto para atuar perante estas quando efetivamente ocorrem.

São alguns apontamentos sobre os quais teria imensa vontade de continuar a explorar mas que, devido aos limites a que me vejo confinado, se torna inviável, pelo menos no âmbito do presente trabalho. Talvez, quem sabe, noutra ocasião futura.

Conclusão

Ao longo do presente trabalho, conforme fui relembrando diversas vezes, comprometi-me fundamentalmente na tentativa de satisfazer os seguintes propósitos: i) identificar uma noção comum de «vantagem» que servisse de métrica adequada para avaliar comparativamente os respetivos níveis de vida, nos âmbitos interpessoal e intersocial; ii) apurar, com base nesta última, qual seria a configuração social e política mais apropriada, ou seja, instituir uma teoria da Justiça. Nesse sentido procurei analisar, colocando-as em confronto, até que ponto as perspectivas defendidas, respetivamente, por John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen e Martha Nussbaum seriam ou não capazes de alcançar, relativamente a ambos, tal desiderato.

Em jeito de conclusão, irei agora recapitular, resumidamente, as fases principais do trajeto percorrido até aqui. Com isto, sendo só neste momento possível oferecer uma visão global, espero tornar a exposição suficientemente clara de modo a facilitar a sua apreensão e ressalvá-la contra hipotéticas confusões interpretativas. No fim procederei a um balanço geral acerca dos aspetos que tenham eventualmente ficado por tratar e que consequentemente suscitem investigações ulteriores.

No que concerne a John Rawls, comecei por exhibir a sua definição de sociedade. Recordando: um sistema cooperativo que visa a obtenção de vantagens mútuas para os seus integrantes, marcada simultaneamente por uma identidade – pelo facto de propiciar aos sujeitos vidas melhores do que teriam caso operassem isoladamente – e um conflito de interesses – pois todos parecem desejar uma parte preferencialmente maior dos benefícios gerados.

Tendo em conta esta última, considerei oportuno, atendendo aos meus objetivos, explicitar os aspetos basilares da teoria a partir de três questões específicas: a) A quem se destinam os resultados da cooperação? Isto é, quais são os aspetos relevantes (e os que se excluem) pelos quais o grau de beneficiário (e colaborador) é legitimamente aplicado aos sujeitos? b) O que a sociedade promove exatamente? Ou seja, com que ideia de «vantagem» estamos a lidar? c) Qual o processo escolhido, em termos de arquitetura social e política, para que isto se efetive?

Relativamente à primeira questão, fiz notar que na definição dos termos justos da cooperação – aplicados à «estrutura básica» - e consequente distribuição de benefícios e

encargos só devem ser consideradas as características dos indivíduos que os determinam enquanto sujeitos morais, nomeadamente a presença mínima das duas faculdades que formam a personalidade moral: capacidade para adotar e prosseguir uma conceção de bem – associada à racionalidade; capacidade para um sentido da justiça – associada à razoabilidade. As demais, decorrentes do acaso (lotaria social e natural) – logo inimputáveis à responsabilidade pessoal –, são consideradas moralmente arbitrárias, não havendo portanto legitimidade para alguém sair beneficiado ou prejudicado em virtude delas. Daí se explica o papel atribuído à «posição original». Nesta situação hipotética, devido à ação do «véu de ignorância» tal arbitrariedade deixa de ter lugar, fazendo com que os acordos aí alcançados, refletindo os juízos ponderados de «partes» estritamente iguais do ponto de vista moral, sejam sempre justos.

Quanto à segunda, embora se afigure impossível um acordo acerca dos fins, dada a diversidade existente entre as conceções de bem adotadas pelos sujeitos, todos necessitam, enquanto portadores de idênticas faculdades morais, do mesmo tipo de meios, preferencialmente em maior quantidade, para lhes darem sequência, sejam elas quais forem. Como indiquei, tratam-se dos «bens sociais primários»: direitos e liberdades básicas; liberdade de circulação e ocupação diante um conjunto plural de oportunidades; poderes e prerrogativas dos cargos e posições de responsabilidade nas instituições políticas e económicas da estrutura básica; riqueza e rendimento; as bases sociais do respeito próprio.

Por fim, «partes» racionais sob as condições específicas impostas pela «posição original» optariam, face às alternativas, por distribuir estes últimos ao abrigo dos dois princípios que perfazem a *Teoria da Justiça como equidade*:

“Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente:

- a) Redundem nos maiores benefícios para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e

b) Sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades.”²³⁹

O primeiro princípio - *Princípio da liberdade* - tem prioridade sobre o segundo - da *igualdade democrática* - e dentro deste *b* - *Princípio da igualdade equitativa de oportunidades* - prevalece sobre *a* - *Princípio da diferença*.

Em suma, a sua resposta, no que respeita aos dois propósitos aduzidos, traduz-se, muito sinteticamente: i) na eleição dos «bens sociais primários»; ii) na adoção da *Teoria da Justiça como Equidade* (composta obviamente pelos dois princípios).

Contudo, como fui assinalando, quer os «bens sociais primários» quer o *Princípio da diferença* têm sido alvo de certas críticas, das quais destaquei três, encadeadas entre si: A) O *Princípio da diferença* negligencia o papel da responsabilidade pessoal tanto no que se refere aos sujeitos em melhor condição – estes usufruem de benefícios maiores apenas em virtude do efeito colateral decorrente da maximização do mínimo, não havendo alguma preocupação de proteger as consequências das suas escolhas, por distinção às do acaso – quanto aos que estão em pior – estes veem a sua situação promovida independentemente de serem ou não responsáveis, veja-se o contraste entre João e o Manuel, pela posição que ocupam; B) Na sua relação com os «bens sociais primários», o *Princípio da diferença* pode levar a uma identificação errada do «sujeito representativo» em pior condição – considerando para fins comparativos apenas as expectativas em matéria de riqueza e rendimento (pressupondo-se que os demais «bens sociais primários» estão igualmente distribuídos) não se tem em conta outros aspetos que os sujeitos são muitas vezes obrigados a enfrentar, sem que sejam responsáveis, e que afetam significativamente os seus níveis de vida, tais como, ver o caso do António, incapacidades (*handicaps*) físicas e/ou mentais; C) Ligada à crítica anterior, assume-se que a mera aquisição da mesma quantidade de «bens sociais primários» torna os sujeitos igualmente responsáveis pelos seus fins, esquecendo-se que a eficácia de conversão destes em real valor varia consonante as diferentes capacidades e circunstâncias de cada um – o António sendo portador de uma deficiência física precisará de mais rendimento para atingir um nível de conforto semelhante ao de uma pessoa que viva na plenitude das suas funções, por exemplo.

Perante estas objeções, principalmente no que diz respeito a *A* e *B*, Ronald Dworkin, convém recordar, apresenta em alternativa, sem se afastar radicalmente de

²³⁹ Rawls, 2001: 239.

Rawls, uma proposta – *Igualdade de Recursos* – que ao levar supostamente a sério a papel da responsabilidade, se revelaria então capaz de as superar. Para isso a distribuição de benefícios teria de obedecer simultaneamente a dois requisitos: por um lado, ser o resultado das escolhas individuais (*ambition – sensitive*) – os indivíduos devem enfrentar as consequências, sejam boas ou más, daquilo do qual são responsáveis; por outro, não ser influenciada pelos efeitos do acaso (*endowment – sensitive*) – os indivíduos não devem enfrentar as consequências, sejam boas ou más, daquilo do qual não são responsáveis.

Nesse sentido, imagina um cenário hipotético em que um grupo de sobreviventes de um naufrágio acabaria por alcançar uma ilha, até aí desabitada. Pressupondo que ninguém tem à partida, relativamente aos outros, direitos especiais de propriedade - *princípio da importância igual* - estes decidiram dividir os «recursos» da ilha de maneira igual entre todos. Para o efeito teria de ser cumprido o «teste da inveja» (*envy test*) segundo o qual a distribuição só é igualitária se no fim do procedimento nenhum indivíduo vier a preferir o conjunto de «recursos» de outro em vez do seu próprio. Dentre as várias modos de repartição que enumerei, optariam por distribuir conchas, em porções iguais entre todos, valendo apenas enquanto “moeda” de troca na aquisição dos demais «recursos», sendo os preços estabelecidos consoante a relação existente entre a oferta e a procura - «leilão hipotético». Esta hipótese encerra aparentemente certas virtudes: o objetivo em questão é facilmente divisível, em termos quantitativos e qualitativos; é suficiente neutro, ou seja, não privilegia nem discrimina preferências específicas – a homogeneidade dos meios ao serviço da pluralidade e heterogeneidade dos fins; satisfaz o «teste da inveja» pois ninguém tem como invejar posses alheias que poderiam muito bem ter sido adquiridas para si mediante a mesma quantidade de conchas, igualmente disponíveis.

Porém, apesar de num período inicial todos disporem da mesma quantidade de «recursos», entregues à livre gestão individual, o emprego particular que cada um lhes der originará provavelmente desigualdades ao longo do tempo: uns esbanjarão, outros pouparão; uns arriscarão investir, outros serão mais contidos; uns terão mais talento de rentabilização, outros não estarão especialmente habilitados para isso; uns terão de dispensar mais recursos para fazer face a algumas adversidades, como doenças, outros não terão de enfrentar tais contrariedades; uns terão um legado familiar mais afortunado, outros menos; uns serão mais brindados pela sorte, outros nem tanto; etc.

Assim sendo, que desigualdades são legítimas? Muito sucintamente, todas as que forem fruto das escolhas individuais – imputáveis à responsabilidade (pertencentes à “pessoa”) - por contraste com as decorrentes do acaso – inimputáveis à responsabilidade (pertencentes às “circunstâncias”).

No entanto, como procurei mostrar, nem sempre há uma separação total entre a responsabilidade e a sorte. É necessário distinguir, segundo a terminologia do autor, a «sorte opcional» da «sorte bruta». Na primeira os indivíduos concorrem para ela, ou seja, decidem correr determinado risco, sem que sejam obrigados, que conhecem de antemão e portanto os efeitos procedentes deste tipo de sorte são inteiramente legítimos: por exemplo, arriscar jogar na bolsa. Na segunda os indivíduos não concorrem para ela, estando impossibilitados de evitar os riscos previamente, logo os efeitos daí advindos são injustos: por exemplo, sofrer de uma doença.

As incapacidades físicas e mentais (*handicaps*) e os défices de talento consistem precisamente em casos de má «sorte bruta» que afetam negativamente a quantidade individual disponível de «recursos». Por conseguinte, estes seriam corrigidos pela introdução de um mercado compensatório de seguros incumbido de atribuir uma porção adicional de «recursos» a quem vier a sofrer de contingências deste tipo.

Assim, relativamente aos dois propósitos: i) «Recursos»; ii) *Igualdade de Recursos*.

Apesar de Dworkin se debruçar, de alguma maneira, sobre questão da conversão – ao alertar para as variações interpessoais resultantes, em termos de eficiência, da relação entre «recursos» idênticos e aptidões assimétricas – Amartya Sen procura explorá-la a um nível mais profundo.

Sob a ótica do autor, conforme salientei, os «bens sociais primários» não constituem uma noção satisfatória de «vantagem» pois são, alegadamente, incapazes de retratar verdadeiramente a vida das pessoas. Em primeiro lugar, sobretudo a riqueza e o rendimento, não têm importância intrínseca mas condicional, ou seja, enquanto meros meios o valor destes depende dos fins para que concorrem: o dinheiro não vale por si só mas por aquilo que permite comprar. Em segundo, contrariando a tese Rawlsiana, discorda que quando munidos com a mesma quantidade os sujeitos se tornem inteiramente responsáveis pelos seus fins. Não só a aquisição, mas também a sua conversão em valor efetivo varia consoante as diferentes contingências com que têm de lidar: *heterogeneidades pessoais; diversidades no ambiente físico; variações no clima social; diferenças nas perspectivas relacionais*.

Já no que respeita à *Igualdade de Recursos*, a teoria parece pecar no mínimo por dois defeitos, mutuamente relacionados. Por um lado, seguindo a terminologia de Sen, tem apenas em linha de conta algumas *heterogeneidades pessoais* – talentos e incapacidades –, olvidando os demais fatores de variação elencados: concentra-se sobretudo nas características internas ao sujeito e negligencia as condições externas muitas vezes necessárias para o exercício pleno das primeiras. Por outro, pressupõe que, em todas as circunstâncias, uma alocação individual quantitativamente maior, devidamente calculada, de bens materiais - «recursos» - basta para compensar os efeitos negativos decorrentes quer dos défices de talento quer das incapacidades.

Através da formulação de um simples contraexemplo, tantas vezes repetido, procurei ilustrar tais fragilidades. O António reside na ilha (do Dworkin) e devido a um problema de nascença tem as suas pernas completamente paralisadas. Ao abrigo do sistema de seguros beneficia de uma pensão extra, permitindo-lhe dessa forma adquirir uma cadeira de rodas. No entanto, essa área geográfica não reúne as características necessárias para a utilização normal do equipamento, fazendo então com que as dificuldades de locomoção persistam, em grande medida: o solo é íngreme e acidentado – *diversidades no ambiente físico*; as infraestruturas, empresas, transportes públicos, escolas, empresas, serviços e demais construções encontram-se, maioritariamente, desajustadas – *variações no clima social*. Posto isto, o António continuaria prejudicado devido a fatores dos quais não é responsável e que a mera atribuição individual de «recursos», seja em que quantidade for, não permite, à partida, resolver.

Por seu turno, Amartya Sen entende então que a atenção não deve incidir nos meios mas naquilo que as pessoas estão realmente habilitadas para fazer e ser. Ou seja, subscreve uma noção de «vantagem» assente no que denomina por *capabilities*: as oportunidades efetivas da pessoa para alcançar, de entre as várias opções, estados e atividades (*beings e doings*) que considere valiosos para a sua vida – *functionings*.

Convém recordar, em defesa da liberdade, que a sociedade tem como objetivo promover *capabilities* e não os *functionings* propriamente ditos: de novo, há uma diferença substancial entre jejuar e passar fome.

Neste sentido, sendo coerente com a ideia, relativamente ao caso do António estaria acima de tudo em causa o défice de um conjunto de *capabilities* – capacidade de locomoção; participação na vida cívica, etc. - cabendo à sociedade o papel de o colmatar mediante os meios que, de acordo com a especificidade em questão, se afigurassem apropriados, como aqueles que em devido tempo enumerei: atribuir mais rendimento;

aprovisionar cuidados de saúde; efetuar arranjos territoriais; reformar as infraestruturas; entre outros.

Conforme também referi várias vezes, a sua preocupação parece centra-se principalmente no primeiro propósito, deixando o segundo praticamente sem resposta. Quer isto dizer que ambiciona sobretudo apurar uma métrica apropriada para avaliar a «qualidade de vida» e não propriamente construir um projeto normativo.

Desta forma: i) *Capabilities*; ii) Não é suficientemente conclusivo.

É exatamente essa lacuna que Martha Nussbaum, sem abandonar o paradigma das *capabilities*, se esforçou por combater. De acordo com uma ideia específica – de origem Aristotélica - da natureza humana, apresenta uma lista universal das *capabilities* alegadamente mais importante para o Homem com o intuito de que esta permita não só oferecer um padrão para mensurar os respetivos níveis de vida mas também servir de base para a edificação de uma teoria da justiça.

Na tentativa de elucidar convenientemente a perspetiva, decidi abordá-la recuperando basicamente as mesmas interrogações que introduzi aquando da análise relativa a John Rawls: a) O que a sociedade promove exatamente? Ou seja, com que ideia de «vantagem» estamos a lidar; b) A quem se destinam os benefícios da sociedade? Isto é, torna-se necessário esclarecer os aspetos relevantes (e os que se excluem) pelos quais o grau de beneficiário é legitimamente aplicado aos sujeitos; c) Qual a configuração proposta em termos de arquitetura social e política?

No que se refere a a), importa primeiramente voltar a salientar que cada pessoa possui dignidade e nessa lógica a sociedade consiste numa forma de associação com o papel de prover aos seus membros uma vida (boa) em consonância com esse valor (intrínseco) que neles reside. Convém também lembrar que a autora, subscrevendo a aceção Aristotélica, compreende que o bem para o ser humano passa essencialmente pela possibilidade deste exercer de modo excelente as funções principais definidoras da sua natureza. Que funções são essas concretamente? Martha Nussbaum elabora uma lista universal daquelas que considera ser as *capabilities* mais importantes para o Homem, incluindo nela o limiar a partir do qual uma vida digna se designa. São elas: *vida; saúde corporal; integridade corporal; sentidos, imaginação, pensamento; emoções; razão prática; afiliação; relação com outras espécies; práticas recreativas; controlo sobre o seu próprio ambiente.*

Assim, estas perfilam a noção de «vantagem» que a sociedade deve promover, tendo para isso a dupla função de zelar pelo desenvolvimento das faculdades internas

dos seus membros - «*capabilities* internas» - e conceder as condições externas propícias ao exercício destas – as «*capabilities* combinadas», em suma.

Relativamente a b) ficou claro, espero eu, que a promoção se destina a todas as pessoas, individualmente consideradas, nomeadamente em virtude da presença de determinadas «*capabilities* básicas», isto é, das condições inatas necessárias para virem, com o apoio adequado, a poder desempenhar as *capabilities* expressas na lista. As demais características são moralmente arbitrárias.

Quanto à questão c) a posição não se encontra vinculada a nenhuma teoria completa da Justiça em específico. De outra maneira, ficando-se por uma conceção parcial, exige apenas que todos, enquanto portadores do mesmo valor inerente, sejam colocados acima do limiar previsto, deixando em aberto tudo o que vai para além daí.

Por fim, restava explicar em que medida, face às diversas objeções, seria possível compatibilizar a adoção, nestes moldes, de uma única conceção de bem com os preceitos do pluralismo. Nessa senda expus os seis argumentos a que recorre em sua defesa. Mais uma vez: 1) a versão exibida é aberta; 2) não especifica os modos de concretização; 3) visa promover *capabilities* e não *functionings*; 4) dá especial relevância à *razão prática* e ao exercício das várias liberdades; 5) reflete uma conceção parcial, logo não abrangente, de bem; 6) trata-se de uma sugestão teórica, cuja adesão é meramente opcional.

Por conseguinte, no que respeita aos dois propósitos: i) A lista das dez *capabilities* referidas, alegadamente mais importante para o Homem, a partir do limiar que esta própria define; ii) Tendo a última como objeto, propõe uma teoria parcial da Justiça, passível de tomar diversos rumos alternativos, com a obrigação de colocar cada indivíduo, sem exceção, acima do limiar previsto por forma a garantir-lhes o mínimo exigível para uma vida digna.

Uma vez terminado este trajeto, concluo que a posição defendida por Martha Nussbaum, devido em grande parte à eficácia demonstrada na superação das falhas patentes nas restantes alternativas aqui apresentadas, se revela, na minha opinião, melhor relativamente às mesmas no cumprimento de ambos os objetivos. No entanto, não pude deixar de tecer algumas considerações menos favoráveis que necessitariam porventura de um escrutínio mais aprofundado - o que já não me será possível no âmbito do presente trabalho - talvez em confrontação ou na procura de complementaridade com outras perspetivas que tenham igualmente na sua base o paradigma das *capabilities*. Recordando essas críticas: baseia-se num determinado

cânone, Aristotélico, da natureza humana sem uma justificação, na minha ótica, muito rigorosa; o processo de seleção das *capabilities* não é suficientemente claro; o estatuto atribuído às «*capabilities* básicas» padece de uma certa ambiguidade; ao constituir-se apenas enquanto uma teoria parcial da Justiça parece correr o risco de se tornar demasiado permeável à arbitrariedade; não prevê nenhum mecanismo de resolução perante a ocorrência de escolhas trágicas.

Além disso, gostaria ainda de salientar outros aspetos que não foram aqui tratados e que portanto suscitam outras investigações futuras.

Começo pelo campo da Filosofia Política. Apesar das diferenças presentes entre elas, as quatro perspetivas que me propus abordar assumem, cada qual ao seu modo, para a sociedade a prerrogativa de determinar os moldes da distribuição dos benefícios sociais e económicos, para lá das meras funções de regulação e proteção de contratos. Tal parece implicar a possibilidade de o Estado transferir bens de uns indivíduos para os outros, seja o seu destino individual ou coletivo, através por exemplo de taxas, impostos, ou outro tipo de contribuições obrigatórias. Porém, correntes como o *Libertarismo* consideram este tipo de mecanismos distributivos ilegítimos pois violam, supostamente, a liberdade individual²⁴⁰. Seria importante trazer estas últimas para a discussão a fim de indagar acerca dos limites e da extensão dos direitos de propriedade²⁴¹, tanto na aquisição como na transferência, exigindo-se eventualmente para isso um estudo prévio no que concerne à maneira como o conceito de “liberdade”, num sentido amplo, deve ser corretamente interpretado: por exemplo, questionar a pertinência do binómio liberdade positiva/negativa ou até enveredar por uma outra conceção.

Afigurar-se-ia também oportuno, por diferentes motivos, incorporar no debate as teorias *Welfaristas*, de que faz parte o *Utilitarismo* nas mais suas diversas configurações, tão criticadas por parte dos autores aqui presentes e que eu aludi somente pela rama. Ao investigar a correspondência entre meios/fins não sustentei porventura suficientemente por que razão uma noção de «vantagem» exclusivamente centrada num padrão unívoco e homogéneo de utilidade – quer seja direcionada para a geração de estados mentais aprazíveis ou para a satisfação de preferências – deva ser rejeitada em

²⁴⁰ A taxa fiscal é permissível apenas até ao ponto de obter o suficiente para cobrir a execução das funções de regulação e proteção. Um “Estado distributivo” é ilegítimo.

²⁴¹ Por oposição poder-se-ia também incluir na discussão outras teorias mais igualitárias tais como o *Marxismo*, por exemplo.

detrimento de outro assente no pluralismo e heterogeneidade - como as *capabilities* na relação com os respetivos *functionings*.

Entendo ainda, não obstante os argumentos apresentados nesse sentido, que as condições de compatibilidade entre projetos normativos de teor universalista – veja-se os casos de John Rawls, Ronald Dworkin e Martha Nussbaum - e a diversidade cultural poderiam ter sido melhor afluídas através, por exemplo, da inclusão de perspetivas como o *Comunitarismo* e até, inversamente, de outras, como aquela defendida por Thomas Pogge, com um cariz universalista fortemente mais marcado.

Saindo agora um pouco da Filosofia Política, tópicos que digam respeito aos “cânones de racionalidade”, “responsabilidade”, “concepções de pessoa”, “teorias da decisão”, etc. requerem provavelmente uma análise, de forma complementar, operada no seio de outros ramos da Filosofia: Epistemologia, Filosofia da Mente (em ligação com as demais ciências cognitivas) ou mesmo, quem sabe, a Ontologia²⁴².

Por fim, num plano mais técnico, falta examinar em concreto alguns índices de medida e outras experiências sociais que vêm sendo aplicados no que diz respeito à avaliação e fomento da «qualidade de vida»: por exemplo o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) criado por Amartya Sen, juntamente com Mahbub ul Haq. Neste aspeto a investigação enriqueceria, possivelmente, mediante uma maior relação interdisciplinar entre a Filosofia Política, a Sociologia, o Direito, a Antropologia, as Relações Internacionais, a Psicologia e a Economia.

São certos pontos que ao longo deste trabalho não pude explorar devidamente mas que espero, pelo menos alguns deles, ter oportunidade de fazê-lo no futuro.

²⁴² Os autores aqui apresentados têm uma abordagem política não metafísica. Resta perceber se fará sentido esta separação cabal, ou por vezes será apropriado quebrá-la.

Referências bibliográficas

Bibliografia Primária

Dworkin, Ronald (1981). “What is Equality? Part 1: Equality of Welfare”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 10, No.3, pp. 185-246. Disponível em: <http://www.jstor.org/> [13-10-2014]

Dworkin, Ronald (1981). “What is Equality? Part 2: Equality of Resources”. *Philosophy and Public Affairs*, Vol.10, No. 4, pp. 283 – 345. Disponível em: <http://www.jstor.org/> [13-10-2014]

Dworkin, Ronald (2002). *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.

Nussbaum, Martha (1987). “Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution”, No. 31. Disponível em: <http://www.wider.unu.edu/> [03-01-2015]

Nussbaum, Martha (1992). “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”. *Political Theory*, Vol. 20, Questão 2, pp. 202-246. Disponível em: <http://www.jstor.org/> [03-01-2015]

Nussbaum, Martha (1995). “Human Capabilities, Female Human Beings”. Martha Nussbaum, Jonathan Glover (eds.). *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*. Oxford. Clarendon Press. pp. 61-104.

Nussbaum, Martha (2001). *Women and Human Development – The Capabilities Approach*. New York. Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha (2003). “Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice”. *Feminist Economics*, Vol. 9, Questão 2-3, pp. 33-59. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/> [02-01-2015]

Nussbaum, Martha (2013). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, Massachusetts. The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, John (1996). “Social unity and primary goods”. Amartya Sen, Bernard Williams (eds.). *Utilitarianism and beyond*. New York. Cambridge University Press. pp. 159 - 185.

Rawls, John (1997). *Liberalismo Político*. Trad. João Sedas Nunes. Lisboa. Editorial Presença.

Rawls, John (2001). *Uma Teoria da Justiça*. Trad. Carlos Pinto Correia. Lisboa. Editorial Presença.

Sen, Amartya (1979). “Equality of What?”. *The Tanner Lecture on Human Values*. pp. 197-220. Disponível em: <http://tannerlectures.utah.edu/> [02-12-2014]

Sen, Amartya (1992). *Inequality Reexamined*. Oxford. New York Clarendon Press.

Sen, Amartya (1996). “Capability and Well-Being”. Martha Nussbaum, Amartya Sen (eds.). *The Quality of Life*. Oxford. Clarendon Press. pp. 30-53.

Sen, Amartya (2010). *A Ideia de Justiça*. Coimbra. Almedina.

Bibliografia secundária

(2013). Cardoso Rosas, João (org.). *Manual de Filosofia Política*. Coimbra. Almedina (2.^a edição).

Aristóteles (1965). *A Política*. Trad. Manuel Frazão. Lisboa. Editorial Presença.

Aristóteles (2015). *Ética a Nicómaco*. Trad. António de Castro Caeiro. Lisboa. Quetzal.

Cohen, Gerald (1989). “On the Currency of Egalitarian Justice”. *Ethics*, Vol. 99, No. 4, pp. 906-944. The University of Chicago Press. Disponível em: <http://www.jstor.org> [13-10-2014]

Cohen, Gerald (1996). “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”. Martha Nussbaum, Amartya Sen (eds.). *The Quality of Life*. Oxford. Clarendon Press. pp. 9-29.

Gomes, Orlando (2012). “Macroeconomia: Noções Básicas”. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.21/1186> [01-05-2016]

Gosepath, Stefan, "Equality", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/equality/>

Kant, Immanuel (1990). *A Paz Perpétua*. Trad. Artur Mourão. Lisboa. Edições 70.

Kant, Immanuel (1995). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa. Edições 70.

Locke, John (2006). *Dois Tratados do Governo Civil*. Trad. Miguel Morgado. Lisboa. Edições 70.

Miguens, Sofia (2004). *Racionalidade*. Porto. Campo das Letras.

Miguens, Sofia (2009). “Identidade Pessoal e Posição Original Rawlsiana”. *Compreender a Mente e o Conhecimento*. Porto. Universidade do Porto. pp. 263-293.

Pierik, Roland. Robeyns, Ingrid. (2007). “Resources versus Capabilities: Social Endowments in Egalitarian Theory”. *Political Studies*, Vol. 55, pp.133 – 152. Disponível em: <http://www.rolandpierik.nl/> [19-05-2015]

Robeyns, Ingrid, "The Capability Approach", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/capability-approach/>.

